

ميراث الترجمة

إيجناس جولدتسيهر

مذاهب التفسير الإسلامى

ترجمة: عبد الحليم النجار

تقديم ودراسة: محمد عوفى عبد الرؤوف

"مذاهب التفسير الإسلامى" عمل مبتكر من حيث المنهج والأسلوب، طريف فى عرضه مناحى الدراسات القرآنية وتاريخ الثقافات الإسلامية فى أهم جانب من جوانبها؛ فهو يفتح من هذه الوجهة ميادين جديدة للنظر العلمى، ويرسم نماذج ومثلاً من مذاهب التفسير التى لا يستغنى الباحث العربى عن ترسمها واحتدائها فى بحوثه ودراساته القرآنية وغير القرآنية.

مذاهب التفسير الإسلامى

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1951

- مذاهب التفسير الإسلامى

- إيجناس جولدتسيهر

- عبد الحليم النجار

- محمد عونى عبد الرؤوف

- إيمان السعيد جلال

- 2013

هذه ترجمة كتاب:

Die Richtung der Islamischen Koranauslegung

By: Iganx Goldziher

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524

Fax: 27354554

مذاهب التفسير الإسلامى

تأليف : إيجناس جولدتسيهر

ترجمة : عبد الحليم النجار

تقديم ودراسة : محمد عونى عبد الرؤوف

راجع المقدمة : إيمان السعيد جلال



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جولدتسيهر؛ إيجناس
مذاهب التفسير الإسلامى؛ تأليف: إيجناس جولدتسيهر؛
ترجمة: عبد الحليم النجار، تقديم ودراسة: محمد عونى عبد الرؤوف،
راجع المقدمة: إيمان السعيد جلال.
القاهرة - المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣
٥٢٨ ص، ٢٤ سم
١- التقاسير.
(أ) النجار، عبد الحليم (مترجم)
(ب) عبد الرؤوف، محمد عونى (مقدم ودارس)
(ج) جلال، إيمان السعيد (مراجع المقدمة)
(د) العنوان
٢٧٧، ٦

رقم الإيداع ٢٠١٢/٩٦٨٣
الترقيم الدولى 6 - 112 - 216 - 977 - 978 I.S.B.N.
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

محتويات الدراسة

7 * مقدمة
9	١- إيجناس جولدتسيهر مستشرق اختُلف في الحكم عليه
12	٢- آراء الدارسين العرب والمستشرقين عنه وعن مؤلفاته
34	٣- كتابا جولدتسيهر اللذان تُرجمتا إلى العربية
38	٤- جولدتسيهر وصلته باليهودية والإسلام
45	٥- منهجه العلمى ومنزلته العلمية
48	٦- مكتبته
50	٧- مؤلفاته عن الدين الإسلامى، ودراساته عن الفرق الإسلامية
53	٨- كتاب "مذاهب التفسير الإسلامى" وترجمته إلى العربية
59	٩- المراجع

مُقَدِّمَةٌ

سمعت عن المستشرق إيجناس جولدتسيهر عندما كنا ندرس بكلية الآداب/ جامعة القاهرة؛ إذ إن أستاذنا عبد الوهاب حمودة حينما كان يُدرس لنا علوم القرآن والحديث كان يكثر من الاستشهاد بأرائه، وكذلك سمعنا عنه من أستاذنا الدكتور توفيق الطويل في محاضراته عن التصوف الإسلامي. وازددا به معرفة عندما تلقينا محاضرات أستاذنا الدكتور عبد الحليم النجار الذي ترجم كتاب «العربية» للأستاذ يوهان فيك، J.Fück، والأجزاء الثلاثة الأولى من كتاب «تاريخ الأدب العربي» لبروكلمان Brockelmann.

وتردد اسم جولدتسيهر كثيرًا فيما سمعت من محاضرات بجامعة جوتنجن بألمانيا، ولذلك رحبت كثيرًا بما طلبه مني الأستاذ الدكتور جابر عصفور بكتابة مقدمة للكتابين اللذين اشتهر بهما جولدتسيهر؛ كتاب «مذاهب التفسير الإسلامي» الذي ترجمه د. عبد الحليم النجار وظهرت الترجمة سنة ١٩٥٤، وكتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» الذي قام بترجمته الأساتذة د. محمد يوسف موسى، ود. علي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، ونشر عام ١٩٥٩، وذلك لرغبة المركز القومي للترجمة في إصدار طبعة جديدة للكتابين، ولحاجة القارئ العربي إلى قراءتهما بعد أن نفذت الطبعة السابقة لهما.

ولما كنت منشغلًا منذ فترة بترجمة يوميات إيجناس جولدتسيهر، كي يطلع القارئ العربي على سيرة هذا المستشرق المختلف في الحكم عليه، وأن يتعرف جهوده في الدراسات الإسلامية والأدب العربي، وليكون حكمه على الرجل وأعماله حكمًا منصفًا، فقد سعدت كثيرًا بهذا التكليف.

ولقد أثرت أن تكون مقدمتي لهذا الكتاب دراسة عن جولدتسيهر وأعماله
وآراء الدارسين العرب والغربيين حول أفكاره وآرائه ومنهجه العلمي.

والله الموفق، وبه نستعين

محمد عوني عبد الرؤوف

المعادي في ١٥ / ١٠ / ٢٠١٠

(١)

إيجناس جولدتسيهر

مستشرق اختلف في الحكم عليه

إيجناس جولدتسيهر^(١) (١٨٥٠ - ١٩٢١) Ignaz Goldziher مستشرق مجري الأصل، يهودي الديانة. ولد بمدينة شتولفايسنبرج Stuhlweissenburg بالمجر في ٢٢ من يونيو سنة ١٨٥٠، والتحق بالمدرسة بهذه المدينة، ودرس التلمود وهو في الثامنة من عمره. ونشر مقالته الأولى عن أصول وأوقات الصلاة سنة ١٨٦٢ Abhandlung über Ursprung, Einleitung und Zeit der Gebetes. وفي سنة ١٨٦٥ رحلت أسرته إلى مدينة بست Pest حيث التحق جولدتسيهر بالمدرسة الثانوية هناك تحت ظروف مالية صعبة ألمت به، وأدرج اسمه في سجلات الجامعة مستمعًا قبل أن يتم دراسته بالمرحلة الثانوية. وفي عام ١٨٦٨ تلقى جولدتسيهر من وزير الشؤون الدينية والتعليم جوزيف إتفوس Józef Eötvös منحة للدراسة خارج المجر، ف قضى السنة الأولى في بودابست، ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩. وكان من أساتذته إميل هايمان Emil Heymann، ومورitz شتاينشنايدر Moritz Steinschneider، وروجر Rödiger ويوهان جوتفريد فيتزشتاين Johann Gottfried Wetzstein، وشتاينتال Steinthal. ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة ليبزج حيث أصبح في رعاية الأستاذ هاينريش ليبيرشت فلايشر Heinrich Leberecht Fleischer وهو أحد المستشرقين النابهيين، وكان ممتازًا في الدراسات الفيلولوجية... وقد نال جولدتسيهر على يديه

(١) رجعت في كتابة سيرة جولدتسيهر إلى يومياته بعنوان Tagebuch التي نشرها شايبير، ط. لين - بريل ١٩٧٨. Scheiber, Leiden - Brill, 1978.

درجة الدكتوراه الأولى (دكتوراه الفلسفة) عام ١٨٧٠. وكانت رسالته عن شارح
يهودي للتوراة يدعى تنخوم أورشليمي:

- Studien über Tanchum Jeruschalmi: On the work of a
thirteenth century Arabic – speaking Jewish biblical commentator.

وذهب بعد ذلك إلى جامعة ليدن، وحضر محاضرات أبراهام كينن
Abraham Kuenen، واكتشف هناك المخطوطات الشرقية بالجامعة التي بنى عليها
عمله الأول عن الظاهرية سنة ١٨٨٤. وفي مدينة ليدن أيضا كَوّن صداقته التي دامت
طويلاً مع الأستاذين المستشرقين الهولنديين: رينهارت دوزي، Reinhart Dozy،
وميشيل يان دي خويه، M.J.de Goeje.

ثم عاد إلى بودابست حيث عين مدرّساً مساعدًا في جامعتها سنة ١٨٧٢، ولكنه
لم يستمر في التدريس طويلاً؛ إذ أرسلته وزارة التعليم المجرية في بعثة دراسية إلى
الخارج، فبقي سنة في فيينا، وفي لندن. واشتدت عنايته بالدراسات العربية، وبخاصة
الدينية الإسلامية. وأحرز شهرة جعلته ينتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المجرية
بسانت بيترزبرج Petersburg، ثم أصبح عضواً عاملاً بها في ١٨٩٢، ورئيساً
لطبقتها الأولى في ١٩٠٧، كما عين عضو شرف بالمجمع الملكي الآسيوي بإنجلترا،
وعضواً مراسلاً للجمعية اليهودية بإنجلترا، وجمعيات علمية أخرى.

مثل الحكومة المجرية والأكاديمية المجرية في العديد من المؤتمرات مثل
المؤتمر الأول للجمعيات العلمية الذي عقد في باريس عام ١٩٠١ The first
meeting of the Association des Académies ومؤتمر الاستشراق الذي عقد
في استوكهلم عام ١٨٨٩ حيث تسلم الاستحقاق الذهبي الكبير.

وبعد زيارته للندن ارتحل إلى الشرق الأوسط، وبقي في سوريا والقاهرة
شهوراً (من سبتمبر ١٨٧٣ إلى إبريل ١٨٧٤). كان جولدتسيهر يعد هذه الفترة
أسعد أيام حياته، حيث تضرع من العربية على شيوخ علماء سوريا، ومنهم الشيخ
طاهر الجزائري، ثم زار فلسطين. وفي القاهرة درس بالأزهر، وتعلم من شيوخه

ما يدرسونه عن العقيدة الإسلامية والتشريع الإسلامي. وهو يعد تلميذاً للسيد جمال الدين الأفغاني. وكان أول أوربي يتلقى العلم بالأزهر. وقد أعجب بالزري الأزهرى، وتزياً به، وكان هذا بالنسبة لغيره من المستشرقين امتيازاً عظيماً.

وعندما عاد إلى المجر كان إيتفوس Eötvös وزيرُ الشؤون الدينية والتعليم الذي منحه المنحة التي درس فيها بالخارج قد توفي، وتولى الوزارة بعده صهره أجوستون Agostin, Trefort الذي لم يُعين في عهده أو في عهد من جاء بعده أي يهودي في وظائف الجامعة، فلم يكن في إمكان جولدتسيهر إلا أن يقبل وظيفة سكرتير الجمعية الإسرائيلية Secretary to the Pest Israelite Community ولم تترك له هذه الوظيفة وقتاً كافياً لممارسة نشاطه العلمي، وإن كان قد وفق في كتابة معظم أعماله الرئيسية في هذه الفترة.

وفي عام ١٩٠٠ أصبح محاضراً لفلسفة الأديان بالمعهد العالي اللاهوتي لأحبار اليهود Budapest rabbinical seminary وعلى الرغم من أنه لم يدرس في هذه الفترة بالجامعة، فإن شهرته العلمية جعلت الكثير من الجامعات غير المجرية يوجه إليه الدعوة لزيارتها والتدريس بها، فزار فرنسا وبروسيا وبافاريا وإسبانيا ودمشق والدينمارك وبريطانيا وروسيا. وفي معظم هذه البلاد رحبت به عشرات الجمعيات العلمية (في جوتنجن، وليبزيج، وليندن، وكلكتا، وباريس، والقاهرة).

وقد عرف أيضاً في جامعات كثيرة مثل كمبردج، وابردين. ولم يهجر طوال هذه السنوات موطنه لأسباب أسرية. وفي عام ١٩٠٥ عين أستاذاً بجامعة بودابست فكان أول يهودي في تاريخ الجامعة يعين أستاذاً بها. وقد عانى في أخريات حياته بسبب الحرب العالمية الأولى، وبسبب موت ربييته، والحركة المناهضة لليهودية، بعد سقوط الجمهورية المجرية السوفيتية عام ١٩١٩. وتوفي جولدتسيهر عام ١٩٢١.

(٢)

آراء الدارسين العرب والمستشرقين عنه وعن مؤلفاته

تعمق المستشرق جولدتسيهر في دراسة اللغة العربية والإسلام والفلسفة الإسلامية، وقد اختلف في الحكم عليه وعلى دراساته عن العربية وعن العقيدة الإسلامية والتشريع:

١- فالدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «موسوعة المستشرقين» يقول إن جولدتسيهر يختلف اختلافاً بيناً عن الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين، إن في مادة البحث أو في منهجه، فهو لم يعن في بحثه مثلهم بمشاكل الشرق الحاضرة، وهم في منهجهم يعتمدون كثيراً على ما يشاهدون، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحي المباشر أن يدركوه ويتبينوه^(١).

ويقول: «ولكن إذا كان جولدتسيهر قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة، استطاع عن طريقها أن ينفذ في النصوص والوثائق كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص، ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التي استترت خلف قناع من الكلمات. فهو إذا نقد الحديث، فليس ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع، وإنما ليذكر الميول المخفية والأهواء المستورة التي يعبر عنها أصحابها فيما يصنعون أو يروون من حديث. وهو إذا بحث في تفسير القرآن، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين، أو ترجيح رأي الواحد على رأي الآخر، وإنما هو يرمي إلى الكشف عن «الاتجاهات» التي لا تعد الاختلافات بين المفسرين إلا مظهرًا خارجيًا لها، سواء

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ١٩٩٣، ص ١٩٨.

من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسي صريح، وما هو ديني خالص، وما هو مزيج من الدين والسياسة»^(١).

ويعلق دكتور عبد الرحمن بدوي على ذلك بقوله: «وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حياها أصحابها، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية، نظرة حركية لا نظرة سكونية، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية. أعني أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك في الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحي سواء بسواء: يولد وينمو وينضج، ثم يبدأ في الانحلال، ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة، وإلى الأبد. فهو إذا عرض المذهب، عرض قانون حياته وتطوره وإذا بحث في مادته بحث في نسيجه الحي وجس عروقه النابضة بالحياة»^(٢).

ويعلل دكتور بدوي ما وجده بأعمال جولنتسيهر بقوله: «ومن أجل هذا كله يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه، واعتماده على البصيرة والوجدان ميزه بميزتين: الأولى: أنه كان ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً لا استقرائياً، فكان يقبل على النصوص، وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحي به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات. ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول، فيجمعها، ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تتكلم»^(٣).

(١) السابق، ص ١٩٨، ١٩٩.

(٢) السابق، ص ١٩٩.

(٣) السابق، ص ١٩٩.

ثم يحكم على جولدتسيهر بقوله: «ولكن جولدتسيهر - والحق يقال - كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج، فكان في كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد. وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيداته. وهو في اعتماده عليها، وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً، بل تراها تسير وراء تأكيدات خفيفة نشيطة إلى حد كبير، ولو أنا نراها بعين في بعض الأحيان تسير بخطى متثاقلة، ونجدها مرهقة تتوء بحمل ما يريد أن يحملها من معانٍ، إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال»^(١).

ثم يعقد دكتور عبد الرحمن بدوي مقارنة بين جولدتسيهر من ناحية، وكارلو نالينو (١٨٧٢ - ١٩٣٨) Nallino^(٢) Carlo Alfonso المستشرق الإيطالي، وكارل هينريش بيكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣) Karl Heinrich Becker المستشرق الألماني من ناحية أخرى.

فمنهج جولدتسيهر منهج استدلاي يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان، ومنهج نالينو منهج استقرائي خالص، كل اعتماده على النصوص لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة. فهو منهج علمي بالمعنى الدقيق يقترب في ذلك من منهج نلدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠) Theodor Nöldeke. أما منهج بيكر Becker^(٣) فهو منهج لم يكن يحتاط فيه صاحبه كثيراً في استخدام الوجدان والبصيرة (مع أنه كان معجباً بمنهج جولدتسيهر)، مما أدى به إلى أقوال

(١) السابق، ص ١٩٩.

(٢) زار القاهرة (٦ من ديسمبر ١٨٩٣ - مايو ١٨٩٤) ودرس بالجامعة المصرية القديمة (١٩٠٩ - ١٩١٠) وبالجامعة المصرية الجديدة (١٩٢٨ - ١٩٣١)، وحضر اجتماع المجمع اللغوي المصري عام ١٩٣٧.

(٣) زار القاهرة بعد أن طاف ببافيا ومريد عام ١٩٠٠، وعند حضوره إلى القاهرة بدأ بإجادة اللغة العربية على يد أستاذ مصري، وبقي بمصر، وقام بزيارة الصعيد، وأنهى رحلته في إبريل ١٩٠١، ثم عاد إليها في ديسمبر ١٩٠١، وتعرف بشخصيات مصرية منها الأستاذ الإمام محمد عبده.

وتأكيدات فيها من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان، وأبعد منها التأويل البعيد»^(١).

ويستطرد د. بدوي في الحديث عن منهج جولدتسيهر مرة أخرى ليقول: «وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين: خطر الضيق والسطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، وخطر الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج الاستدلالي.

والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هي أنه كان بارعاً في كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة، فكان مرهف الإحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق، هذا في داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية. كما كان أكثر إرهافاً ولطفاً في الحس بما بين هذا الدين أو ذاك، أو هذا المذهب الموجود في هذا الدين، وذاك الآخر الموجود في الدين الآخر، من مشابهات وصلات؛ وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير في الآخر. لهذا نرى أن فضله الأكبر هو في هذه المقارنات والصلات التي كشف عنها، والفروق الدقيقة التي استطاع أن يتميزها»^(٢).

٢- ويقول الأستاذ يوهان فيك (١٨٩٤ - ١٩٧٤) Johann Fück في كتابه «الدراسات العربية في أوروبا حتى أوائل القرن العشرين» Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts الذي ترجمه وعلق عليه الزميلان: دكتور سعيد بحيري، ودكتور محسن الدمرداش^(٣):

(١) د. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٩٩.

(٢) السابق، ص ١٩٩، ٢٠٠.

(٣) عنوان الترجمة «الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين» مكتبة الزهراء ٢٠٠٦، ص ٣٦٥ - ٣٧١.

«قد اختص (جولدتسيهر) بتطبيق مناهج الرؤية التاريخية النقدية على الإسلام في جملته، وعده ظاهرة في تاريخ الحضارة حددت الأفكار الدينية أساساً لتطورها». ويبين فيك في ترجمته لسيرة جولدتسيهر أنه ارتبط من خلال هذه الرؤية برؤية فون كريمير الذي فاقه جولدتسيهر ليس في المعارف والمناهج فحسب، بل في إدراكه الحدسي للقوى الدينية المحركة في الإسلام بوجه خاص، «وكانت معرفته باليهودية الأرثوذكسية وموروثاتها، وأساسها معايشة مباشرة، معيّنًا كبيراً في ذلك»^(١).

ويعلق الأستاذ فيك على تأثر جولدتسيهر بفون كريمير (١٨٢٨ - ١٨٨٩) Alfred von Kremer^(٢) بما ورد بخطاب جولدتسيهر إلى ف. روزن (١٨٤٩ - ١٩٠٨) Viktor von Rosen «فقدتُ بوفاة كريمير رجلاً حفزتي دراساته أكثر من أي دراسات أخرى في الفرع الذي تخصصت فيه - على مواصلة البحث بحماس؛ إذ إن أعماله كانت بمثابة ريح طيبة أنعشت دراساته. ولا يصح أن يأخذ على هنات صغيرة، فقد أنعش بأفكاره مجال تخصصنا. وبكتبه بدأت حقبة جديدة في النظر إلى الإسلام، وأعد منها أيضاً أعماله القديمة عن وسط سورية ومصر. وما أكثر ما تبينت من أعماله الجهد العلمي الذي بذله كريمير قبلي فمهد لي الطريق»^(٣).

(١) المرجع السابق ص ٣٦٦.

(٢) سافر فون كريمير عام ١٨٤٩ وهو ما زال في الحادي والعشرين من عمره إلى سورية مرتدياً زياً شرقياً (من إسطنبول) وذلك بدعم من أكاديمية العلوم ببغينا، وجمع مخطوطات كثيرة. كتب عن «تاريخ أفكار الإسلام السائدة، وعن مفهوم الألوهية والنبوة، وعن تاريخ الشرق وحضارته في عهد الخلفاء». يراجع في ذلك:

Fück, J.: Die arabischen Studien in Europa, S. 187 - 189.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٦ بالهامش.

٣- ويفرد الأستاذ رودى باريت Rudi Paret صفتين من كتابه «الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية»^(١). الذي ترجمه الصديق الأستاذ دكتور مصطفى ماهر إلى العربية^(٢).

ويكتب: «أتجه إلى الدراسات الإسلامية بمجالها الواسع الشامل، وخص ببحوثه النقدية تاريخ الشريعة الإسلامية، ونشأة الحديث وتطوره، خاصة في كتابه: «الظاهريون... مذهبهم وتاريخهم» ١٨٨٤. أنشأ مدخلاً إلى طريقة دراسة علم الشريعة الإسلامية معتمداً على مثال مدرسة واحدة من مدارسها. والمجلد الأول من كتابه «دراسات إسلامية» (١٨٨٩ - ١٨٩٠) يضم بحثاً مختلفاً تتصل بالعروبة وعلاقتها بالدين الإسلامي، والمجلد الثاني يضم بحثاً مهماً عن تطور الحديث، وبحثاً آخر عن تبجيل الأولياء في الإسلام. ويشك جولدتسيهر بأبحاثه النقدية في القيمة الخبرية الأولية للحديث أساساً، ولكنه يرفع قيمته الخبرية الثانوية كشاهد على التطور الديني والاجتماعي للإسلام في القرنين الأولين لوجوده بقدر تشككه الأول. وتعالج مجموعته «محاضرات عن الإسلام» (١٩١٠). والطبعة الثانية (١٩٢٥) للموضوعات التالية: محمد والإسلام، تطور القانون، النسكية والتصوف، الطوائف، تشكيلات متأخرة. وينبغي أن نشير بعد هذا إلى إخراج وإعداده لكتاب الغزالي «فضائح الباطنية» (١٩١٦)، وإلى كتابه العظيم الأخير «اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين» (١٩٢٠). هذه الكتب كلها تدخل في عداد المؤلفات التي لا غنى لمكتبة الدراسات الإسلامية عنها إلى اليوم»^(٣).

ويستطرد الأستاذ باريت معلقاً على أعماله، فيكتب: «وبينما كان جولدتسيهر عالماً نظرياً بحثاً، وكان في أبحاثه يستند إلى ذاكرة فائقة، ويسير حسب مصادر

(١) Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten 1960.

(٢) صدر عن دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧ ص ٣٠، ٣١.

(٣) رودى باريت، الدراسات العربية والإسلامية، ص ٣٠.

مناسبة فحسب، منتقلاً من استشهاد إلى استشهاد، كان زميله في الاستشراق وصديقه العالم الهولندي كريستيان سنوك هورجرونيه (Christian Snouck Hurgronje ١٨٥٧ - ١٩٣٦) رجلاً يعتمد على خبرته العملية بالشرق^(١).

وينتهي بالحكم على ما قدمه جولدتسيهر بتقريره: «تقدمت الدراسات الإسلامية في طريق تحولها إلى علم مستقل في الصعيد الناطق بالألمانية تقدماً كبيراً بفضل جولدتسيهر وسنوك هورجرونيه^(٢) من ناحية، وبفضل مبادرة ذاتية من ناحية ثانية»^(٣).

٤- وهذا رأي منقول عن شبكة المعلومات الدولية يرى صاحبه أن «أهمية دراسات جولدتسيهر ترجع إلى تخصصه في الدراسات السامية التاريخية والفيلولوجية (دراسات في علم اللغة وفقه اللغة) وإلى أنه أول من قدم نقداً تاريخياً للدراسات الإسلامية، وإلى أن تعليقه على مباحث الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية صمد في وجه رياح النقد التي هبت عليه. وهو بالأسلوب نفسه وضع الحركات الدينية العديدة التي نشأت في الإسلام في مكانها الرفيع، وأوضح مظهرها المشرق. وقد ساهمت معلوماته عن الأدب العربي في التعرف على الوثنية التي كانت سائدة قبل الإسلام في الجزيرة العربية».

(١) السابق.

(٢) جاء لدى يوهان فيك في كتابه «الدراسات العربية في أوروبا...» هذا الرأي عن هورجرونيه: «وجدت الأعمال التي ابتدأها جولدتسيهر في مجال الدراسات الإسلامية في المستشرق الهولندي كريستيان سنوك هورجرونيه من يضيف إليها إضافات ناجحة. وإذا كان جولدتسيهر قد تبين من وراء صورة الإسلام التي تبدو هادئة ساكنة النزاع الطائفي المولم في القرن الأول الهجري، الذي خرج منه الإسلام السني ظافراً، فإن هورجرونيه بين أن المبالغة في تطبيق الأحكام الفقهية تخفي وراءها صراعاً شديداً بين الأحكام المثلى التي يفرضها الله، والممارسة الناشئة عن العرف».

يراجع: يوهان فيك، ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) رودى باريت، الدراسات العربية والإسلامية، ص ٣١.

«وقد اشتهر جولدتسيهر بأنه أسس الدراسات العلمية الإسلامية. وقد كتب برنارد هيلر Bernard Heller سنة ١٩٢٧ ترجمة لحياته مدلاً بالشواهد على قيمته ومكانته العلمية»^(١).

٥- أما دكتور عبد العظيم الديب في كتاب «المستشرقون والتراث» فيهاجم جولدتسيهر، ويضع هجومه عليه تحت عنوان: في «نماذج من تحريف النصوص وخيانة المنهج»، فيكتب: «يحمل المستشرق جولدتسيهر على السنة المطهرة حملة شعواء، ويحشد لما يقوله من التشكيك فيها أدلة من أوهامه وتزييفاته وتحريفاته، نكتفي بعرض نموذج واحد لهذه التحريفات التي يزيف بها النصوص ويغيرها، لتحقيق له هدفه وهو محاولة الطعن في رواية الحديث جملة، فيستعرض بعض ما يقوله علماء الرجال في الرواية ويخرجونه مخرج الجرح والتعديل، ليؤهم بأن هؤلاء الرواة مجروحون كذابون:

- فمن ذلك قوله: «... ويقول: وكيع عن زياد بن عبد الله البكائي: إنه مع شرفه في الحديث كان كذوباً. ولكن ابن حجر يقول في التقريب: «ولم يثبت أن وكيعاً كذبه».

يريد جولدتسيهر بهذا أن يقول: إن زياداً البكائي كان كذوباً، مع علوّ منزلته في الحديث، وذلك بشهادة (وكيع) أحد أعمدة الجرح والتعديل، فإذا كان مثل زياد البكائي (كذوباً) فأى ثقة بالحديث والسنة؟؟!

فلننظر أصل النص، وكيف حرّفه جولدتسيهر، جاء في التاريخ الكبير للإمام البخاري: «وقال ابن عقبة السدوسي عن وكيع، وهو (أي زياد بن عبد الله البكائي) أشرف من أن يكذب»^(٢).

(١) تراجع دراسات عن جولدتسيهر على موقع google.

(٢) د. عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨، ص٢٨.

ويواصل د. عبد العظيم الديب: «هذا هو النص كما ترى ينفي عن زياد الكذب أشدَّ النفي وأبلغه، فهو «أشرف من أن يكذب، أي أنه أبعد عن الكذب بسجيته وفطرته وطبعه وشرف نفسه، وعلو همته، وسمو نفسه، فلو كان الكذب (حلالاً) غير منهي عنه شرعاً ما كذب، كما روي عن بعضهم: «لو كانت خيانتك حلالاً ما خنتك» مبالغة في بعد الخيانة عن طبعه، ومجافاتها لشيئهم»^(١).

ويستطرد دكتور عبد العظيم الديب فيكتب: «ومع وضوح هذا النص بحرقة هذا المستشرق إلى: «أنه كان مع شرفه في الحديث كذباً».

ومن تحريفات جولدتسيهر التي يرصدها دكتور الديب أيضاً في نفس المجال اتهامه للإمام الزهري بأنه كان «مستعداً لأن يضع الأحاديث لبني أمية، وأن يكسو رغبات الحكومة باسمه المعترف به عند الأمة الإسلامية، ولم يكن الزهري من أولئك الذين لا يمكن الاتفاق معهم، ولكنه كان ممن يرى العمل مع الحكومة، فلم يكن يتجنب الذهاب إلى القصر، بل كان كثيراً ما يتحرك في حاشية السلطان، بل إننا نجده في حاشية الحجاج عندما ذهب إلى الحج، وهو ذلك الرجل المبغض»^(٢).

ولكي يرد دكتور عبد العظيم الديب على ما جاء لدى جولدتسيهر ينقل عن كتاب دكتور مصطفى السباعي^(٣) «إليك النص على حقيقته كما ورد في تهذيب التهذيب لابن حجر: «أخرج عبد الرازق في مصنفه عن الزهري، قال: كتب عبد الملك إلى الحجاج أن اقتد بآبى عمر في المناسك. فأرسل إليه (أي إلى ابن عمر)، الحجاج يوم عرفة إذا أردت أن تروح فأذننا، فراح هو وسالم، وأنا معهما... فالزهري إنما كان مع عبد الله بن عمر، حين اجتمعوا بالحجاج لا في معية الحجاج»^(٤).

(١) السابق.

(٢) السابق ص ٢٨، ٢٩.

(٣) يريد د. عبد العظيم الديب الإشارة إلى كتاب د. مصطفى السباعي: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» وينقل عنه من ص ٢٢٣.

(٤) د. عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، ص ٢٩.

ويقدم دكتور عبد العظيم الديب نموذجاً ثالثاً لتحريف جولدتسيهر في المعنى نفسه: «قال عن الزهري، واستعداده لمسايرة الحكام، ووضع ما يرون من أحاديث: قد كانت تقواه تجعله يشك أحياناً، ولكنه لا يستطيع دائماً أن يتحاشى تأثير الدوائر الحكومية، وقد حدثنا معمر عن الزهري بكلمة مهمة، وهي قوله: أكرهنا هؤلاء الأمراء على أن نكتب (أحاديث). فهذا الخبر يفهم استعداد الزهري أن يكسو رغبات الحكومة باسمه المعترف به عند الأمة الإسلامية».

ويعلق دكتور الديب على ذلك بقوله: «وهذا النص الذي نقله فيه تحريف متعمد يقلب المعنى رأساً على عقب، وأصله كما عند ابن عساكر، وابن سعد: أن الزهري كان يمتنع عن كتابة الأحاديث للناس - كان يفعل ذلك ليعتمدوا على ذاكرتهم، ولا يتكلموا على الكتابة - فلما طلب منه هشام، وأصر عليه أن يُملئ على ولده ليمتحن حفظه كما تقدم، وأملى عليه أربعمئة حديث، خرج من عند هشام، وقال بأعلى صوته: يا أيها الناس، إنا كنا منعناكم أمراً، قد بذلناه الآن لهؤلاء، وإن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة (الأحاديث)، فتعالوا حتى أحدثكم بها، فحدثهم بالأربعمئة الحديث»^(١).

ويقدم د. الديب التعليق نقلاً عن المرحوم الدكتور مصطفى السباعي، إذ يقول: «فانظر كم الفرق بين أن يكون قول الزهري، كما روى جولدتسيهر: «أكرهونا على كتابة أحاديث»، وبين أن يكون قوله، كما رواه المؤرخون: «أكرهونا على كتابة الأحاديث»، أو كما رواه الخطيب «على كتابة العلم»^(٢) ثم انظر إلى هذه الأمانة العلمية (حذف ال) من (الأحاديث) فقلبت الفضيلة رذيلة... حيث كان النص الأصلي يدل على أمانة الزهري وإخلاصه في نشر العلم، فلم يرض أن يبذل للأمراء ما منعه عن عامة الناس إلا أن يبذله للناس جميعاً، فإذا (أمانة) هذا

(١) السابق، ص ٣٠، ٣١.

(٢) ينتهي هنا النص المنقول من د. مصطفى السباعي.

المستشرق تجعله ينسب للزهري أنه وضع للأمرء أحاديث أكرهه عليها، فأين هذا من ذلك؟^(١).

٦- وفي كتاب «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري» للدكتور محمود حمدي زقزوق^(٢) يكتب عن جولدتسيهر:

«لقد كان جولدتسيهر أعمق العارفين بعلم الحديث النبوي. وقد تناول في القسم الثاني من كتابه «دراسات محمدية» موضوع تطور الحديث تناولاً عميقاً. وراح بما له من علم عميق، وإطلاع يفوق كل وصف، يبحث التطور الداخلي والخارجي للحديث من كل النواحي...»

وقد قادت المعاشاة العميقة لمادة الحديث الهائلة إلى الشك في الحديث، ولم يعد يثق فيه مثلما كان دوزي^(٣) لا يزال يفعل في كتابه «مقال في تاريخ الإسلام»، وبالأحرى كان جولدتسيهر يعتبر القسم الأعظم من الحديث بمثابة نتيجة لتطور الإسلام الديني والتاريخي والاجتماعي في القرن الأول والثاني، فالحديث بالنسبة له لا يعد وثيقة لتاريخ الإسلام في عهده الأول، عهد طفولته، وإنما هو أثر من آثار الجهود التي ظهرت في المجتمع الإسلامي في عصور المراحل الناضجة لتطور الإسلام، ويقدم جولدتسيهر مادة هائلة من الشواهد لمسار التطور الذي قطعه

(١) د. عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، ص ٣١. ويرجى مراجعة المآخذ التي تنسب إلى جولدتسيهر، والتأمل: هل يمكن أن تنسب هذه المآخذ إلى عملية الترجمة من العربية إلى الألمانية التي قام بها جولدتسيهر ثم من الألمانية إلى العربية التي قام بها د. مصطفى السباعي (أو تمت بعلمه) ثم نقلها عنه د. الديب. علماً بأن كل من يعرف اللغة الألمانية يعرف أن بها أداة تعريف وأداة تكبير، ويستطيع أن يفرق بينهما في الترجمة.

(٢) «كتاب الأمة» سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية في دولة قطر، ١٤٠٤هـ.

(٣) دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣) Dozy, R. P. A مستشرق هولندي، كتب عن ابن رشد والرشدية في الرد على ريفان، وكتب «نظرات في تاريخ الإسلام» و «تاريخ الأندلس وآدابها في العصر الوسيط»، ووضع ذيلًا للمعاجم العربية.

الإسلام في تلك العصور التي تم فيها تشكيله من بين القوى المتنافضة، والتباينات الهائلة حتى أصبح في صورته النسقية... ويصور جولدتسيهر التطور التاريخي للحديث، ويبرهن بأمثلة كثيرة وقاطعة كيف كان الحديث انعكاساً لروح العصر، وكيف عملت على ذلك الأجيال المختلفة، وكيف راحت كل الأحزاب والاتجاهات في الإسلام تبحث لنفسها من خلال ذلك عن إثبات لشرعيتها بالاستناد إلى مؤسس الإسلام، وأجرت على لسانه الأقوال التي تعبر عن شعاراتها»^(١).

ثم يستطرد دكتور زقزوق فيحدث عن «اختراع» كم هائل من الأحاديث في العصر الأموي، وكتابة الكثير من الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص) مع أنه لا أصل لها. وينقل عن دكتور مصطفى السباعي: «قيل ليحيى بن سعيد القطان: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله يوم القيامة؟ قال: لأن يكون هؤلاء خصمي أحب إليّ من أن يكون خصمي رسول الله ﷺ يقول: لم لم تذب الكذب عن حديثي»^(٢).

ويعود دكتور زقزوق إلى ذكر جولدتسيهر فيكتب «وقد وضع رجال الحديث القواعد الدقيقة التي ساروا عليها فيمن يؤخذ منه، ومن لا يؤخذ، ومن يكتب عنه، ومن لا يكتب. ويعلم جولدتسيهر وغيره من المستشرقين ذلك حق العلم، ويعلمون أيضاً أن ما بذله المسلمون من توثيق الحديث لم يبذل أحد من أتباع النصرانية واليهودية عشر معشاره في سبيل توثيق العهدين القديم والجديد، ويعلمون أيضاً أن إماماً من أئمة الحديث مثل البخاري لم يأخذ في صحيحه بعد حذف المكرر إلا حوالي أربعة آلاف حديث فقط من مجموع حوالي نصف مليون حديث قام بجمعها وغربلتها حتى انتقى منها هذه الآلاف القليلة نتيجة للمناهج العلمية الدقيقة التي وضعها المحدثون. ولم يكن

(١) د. محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ١٠١، ١٠٢.

(٢) السابق، ص ١٠٣ (نقلاً عن د. مصطفى السباعي ص ٩٢).

المسلمون في وقت من الأوقات في حاجة إلى من يعلمهم ذلك من أمثال جولدتسيهر، ومن سار على نهجه.

أما دعوى أن الحديث، أو القسم الأكبر منه، كان نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي للإسلام في القرنين الأولين، وما ذكره جولدتسيهر من حديث عن طفولة الإسلام ونضوجه... إلخ، فإن الواقع والتاريخ يكذب هذه المزاعم^(١).

ويكتب د. زقزوق عن الشريعة الإسلامية.. والقانون الروماني: «أما ما يتعلق بالشريعة الإسلامية، فإن معظم المستشرقين يميلون إلى القول بتأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني، على اختلاف فيما بينهم في درجات هذا التأثير. فمنهم فريق من أمثال جولدتسيهر، وفون كريمر، وشيلدون آموس يذهبون إلى القول بأن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الروماني، فهذا القانون هو المصدر الذي أقام فقهاء المسلمين على أساس من قواعده الكيان القانوني للشريعة الإسلامية»^(٢).

٧- ويكتب دكتور محمد خليفة حسن في كتابه «أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر» عن الارتباط المنهجي بالعلوم الإنسانية والاجتماعية فيقول: «وقد حدد دكتور محبوب كردي^(٣) عددا من المستشرقين الذين طبقوا هذه المنهجية حديثا في دراساتهم عن الإسلام، ومن بينهم هاملتون جب، وولفرد كانتول سميث، ومونتجمري وات، وجانسون، ومن قبلهم جولدتسيهر وسورديل، وفنسنك، وألفرد جيوم وغيرهم، فكلهم تأثروا بالمنهجية الاجتماعية، وبآراء علم الاجتماع الغربي الذي اعتبر الأديان من نتاج البيئات الاجتماعية، وتأثيراتها المختلفة، وادعوا أن الإسلام من نتاج البيئة العربية وغيرها من البيئات الأخرى»^(٤).

(١) السابق، ص ١٠٤.

(٢) السابق، ص ١٠٧.

(٣) يشير د. خليفة إلى دراسة د. محبوب كردي: منهجية علم الاجتماع المعرفي في كتابات بعض المستشرقين عن العقيدة الإسلامية، مجلة دراسات استشرافية وحضارية، مركز الدراسات الاستشرافية والحضارية، كلية الدعوة (المدينة المنورة / العدد الأول ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

(٤) د. محمد خليفة حسن، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، الرياض، ٢٠٠٠، ص ٢٠٣، ٢٠.

ويتحدث دكتور خليفة عن غياب الاستقلالية المنهجية فيقول: «وقد أدى انبهار بعض المستشرقين بنتائج النقد الديني لليهودية والنصرانية إلى تبني هذه المنهجية النقدية وتطبيقها على ديانات الشرق وكتبها (المقدسة) مطمئنين إلى الوصول إلى نفس النتائج السابقة مع اليهودية والنصرانية. وقد انطلق فريق من المستشرقين إلى تطبيق هذا في مجال الدراسات الإسلامية، وبخاصة في مجال الدراسات القرآنية والحديثية. وكان جولدتسيهر أول من أرسى هذه المنهجية المعتمدة على النقد الديني التاريخي، وسار على نهجه الاستشراق الحديث والمعاصر في مجال الدراسات الإسلامية. فيما اعتبر نقلة كبرى في مجال المنهجية النقدية الاستشراقية، وهي كما نرى منقولة نقلاً من منهجية علم نقد الكتاب المقدس في الغرب، والذي انتقلت إليه من منهجية النقد الديني للتراث الغربي عامة، دينياً أو غير ديني. وهي منهجية قامت على أساس من نظرية فلسفية هي نظرية الشك المنهجي لديكارت»^(١).

وحين يتحدث دكتور خليفة عن اختلاط المناهج في الدراسات الاستشراقية يكتب: «ويضرب د. حسن حنفي مثلاً على ذلك بجولدتسيهر الذي بدأ مؤرخاً، ثم انتقل إلى ميدان التفسير والحضارة، ورينان المتخصص في تاريخ المسيحية، ولم يصبح مستشرقاً إلا بالعرض في بعض دراساته عن الحضارة السامية القديمة واعتباره الإسلام جزءاً منها»^(٢).

٨- أما دكتورة عفاف سيد صبرة في كتابها «المستشرقون ومشكلات الحضارة»^(٣) فتكتب عن جولدتسيهر: «ومن أهم من كتب في الهجوم على العقيدة الإسلامية المستشرق اليهودي الأصل المجري المولد جولدتسيهر الذي يعتبر من أشهر علماء الغرب في مجال الاستشراق؛ لأنه قد قصد أشهر مدارس الاستشراق

(١) السابق، ص ٢١٠.

(٢) السابق، ص ٢١٤.

(٣) صدر عن دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٩٧.

للدراصة في برلين وليفزج وبودابست، وسافر إلى سوريا سنة ١٨٧٣ وصحب فيها الشيخ طاهر الجزائري، ثم توجه إلى فلسطين ومصر، حيث تطلع من العربية على شيوخ الأزهر، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه في جميع آرائه وأحكامه عن الإسلام لم يتخل عن نزعتة اليهودية، فألف كتاباً عن «تاريخ الجنس البشري» صور فيه الإسلام أنه من وضع محمد عليه الصلاة والسلام، وأن محمداً كان تلميذاً لليهود.

والواقع أن فكرة استمداد الرسول القرآن من اليهودية قد استخدمها المستشرقون أوسع استخدام، فإنهم لم يقتصروا على أن ادعوا أن الرسول استمد القصص القرآني من قصص التوراة، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا، فادعوا أن الرسول استمد كثيراً من أحكام الشريعة الإسلامية من اليهودية، وفي قاموس الإسلام لهيوز نرى نماذج كثيرة لهذه المحاولة، ففي مادة اليهودية يحاول هيوز أن يرينا كيف اعتمد الرسول على اليهودية فاقتبس منها كثيراً من أحكام الطهارة وغيرها^(١).

وعندما نتحدث عن موقف المستشرقين من السنة النبوية نكتب: «يزعم المستشرق المجري جولدتسيهر أن الإسلام دين تطور على يد المسلمين، وذلك بكثرة الإضافات التي جعلت كيان هذا الدين يصل إلى حد لم يعرفه محمد صلى الله عليه وسلم. وأول هذه الإضافات السنة، فإن ألوف الأحاديث التي ثبت أن الرسول ﷺ نطق بها هي من صنع العلماء الذين أرادوا أن يجعلوا من الإسلام ديناً كبيراً شاملاً، فخلقوا هذه الأحاديث، ويذكر «أن تعاليم القرآن نجد تكملتها واستمرارها في مجموعة الأحاديث المتواترة، وهي وإن لم ترو عن النبي ﷺ مباشرة، تعتبر أساسية لتميز روح الإسلام»^(٢).

(١) تنقل دكتورة عفاف هذه الفقرة في ص ٦٤ من كتابها عن د. إبراهيم عبد المجيد اللبان، المستشرقون والإسلام، القاهرة ١٩٧٠، ص ٤٥.

(٢) د. عفاف صبرة ص ٧٣ نقلاً عن: جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص ٣١.

وتقول دكتورة عفاف صبرة نقلاً عن جولدتسيهر في كتاب «العقيدة والشرعية»: «إن هذه الأحاديث وغيرها من النصوص المماثلة والتي يسهل علينا جمعها لا تمثل الأخلاق فحسب بل إنها لتعبر عن العاطفة العامة لفقهاء المسلمين، ولكن الإسلام خلال توسعه التالي، وبفعل التأثيرات الأجنبية ترك مجالاً لدقة العلماء المعنيين ولعلماء العقائد»^(١).

وعند حديثها عن الفقه الإسلامي والمستشرقين تكتب: «لم ينج الفقه الإسلامي من هجمات المستشرقين بل إنهم بدأوا يشككون فيه، ويذكرون أن هذا الفقه مستمد من القانون الروماني، ومعتمد عليه اعتماداً كبيراً، كما أنهم عدلوا مواد هذا القانون طبقاً للظروف المحلية، وأن هذا التراث الذي خلفوه ليسوا بأربابه، وأن الإمامين مثلاً الأوزاعي والشافعي قد درسا القانون الروماني في مدرسة بيروت القانونية. ومن المستشرقين الذين يزعمون ذلك جولدتسيهر في كتاب العقيدة والشرعية في الإسلام»^(٢).

٩- والآن عود على بدء؛ إذ إن د. عبد الرحمن بدوي الذي امتدح جولدتسيهر في البداية غير موقفه من الاستشراق بعامة، فيكتب عام ١٩٨٩ في كتابه الذي يحمل عنوان «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» الذي كتبه بالفرنسية^(٣):

Défence du Coran contre ses critiques L'Unicite, Paris 1989.

يقول دكتور ثابت عيد: «فمن الواضح جداً حدوث تطور وتغير في تقييمه للمستشرقين، ففي موسوعته الخاصة بالمستشرقين، نلاحظ أنه يتعرض للمستشرقين

(١) د. عفاف صبرة ص ٧٣، نقلاً عن: العقيدة والشرعية، ص ٣٣.

(٢) د. عفاف صبرة، المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص ٧٦.

(٣) ترجمة د. كمال جاد الله، (دار الجليل للكتب والنشر، القاهرة ١٩٩٧). وما نكتبه عنه منقول عن مقال للدكتور ثابت عيد بعنوان: «ملاحظات على كتاب عبد الرحمن بدوي. دفاع عن القرآن ضد منتقديه».

بأسلوب يكاد يخلو من النقد. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنه كان يستخدم مراجع كتبها المستشرقون أنفسهم مثل كتابات المستشرق الألماني يوهان فيك، وطبيعي أن يمتدح المستشرقون بعضهم. ألم تر كيف أن المستشرق الإنجليزي مونجمري وات Montgomery Watt قد ذكر مرة بأن التعرض للمستشرق الصهيوني إيجناس جولدتسيهر بالنقد لهو أمر في غاية الصعوبة عليه».

ثم يكتب دكتور ثابت عيد ملحوظاته على كتاب د. عبد الرحمن بدوي، وينقل رده على مزاعم المستشرقين، ويخص منهم جولدتسيهر، وإن كان يحترس فيكتب أن نقد دكتور عبد الرحمن بدوي للمستشرق جولدتسيهر ليس بشدة حكمه على نولده مثلاً. وينقل عنه: «على أية حال يجب أن نعترف له (أي لجولدتسيهر) أنه كان أكثر وسطية من مستشرقين آخرين مثل ألفريد فون كريمر في كتابه «تاريخ حضارة المشرق تحت حكم الخلفاء».

● ويلاحظ دكتور ثابت عيد في الملحوظة الثالثة من الملحوظات التي سجلها على تعليقات دكتور بدوي على منهج جولدتسيهر في إرجاع كل كلمة وردت في القرآن الكريم إلى أصول يهودية ومسيحية إذ يكتب د. بدوي ص ٢٨ «ولكي نفترض صحة هذا الزعم، فلا بد أن محمداً (ص) كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي، والأنجيل المسيحية، ومختلف كتب الصلوات وقرارات المجامع الكنسية. وكذلك بعض أعمال الآباء اليونانيين وكتب مختلف الكنائس والملل والنحل المسيحية».

وبتهكم دكتور بدوي في الفصل الثامن المعنون بـ «قراءة هللينية خيالية للقرآن» من محاولات بعض المستشرقين إرجاع كل كلمة في القرآن إلى أصول يهودية أو مسيحية لمجرد وجود بعض التشابه بين القرآن والأصول الأخرى. يقول ص ٩٢: «لقد رأينا كيف أن المستشرقين أمثال هيرشفيلد، وجولدتسيهر، وهوروفتس، وتورى قد قرأوا القرآن قراءة يهودية، وأن آخرين أمثال موير، وبل، وكارل آرينز قد قرأوه قراءة مسيحية، أو يهودية - مسيحية».

• وفي الملحوظة الرابعة عن الإشادة بالمنصف من الغربيين يلاحظ دكتور ثابت عيد أن حكم بدوي على جولدتسيهر كان أنه أكثر وسطية من مستشرقين آخرين أمثال ألفريد فون كريمر.

وعند عرض دكتور ثابت لمزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم وحض بدوي لها يذكر:

١- عند ذكر زعم جولدتسيهر عن الفاتحة، وأنها هي القداس الأبوي عند المسلمين (أي Pater Noster) نحض بدوي هذا الزعم مؤكداً أن الفاتحة تؤكد هيمنة الله على العالم ووحدانيته، بينما يكتفي القداس الأبوي بتمجيد الله.

٢- وعن زعم جولدتسيهر عن التوحيد الإسلامي، وأنه يتفق مع التوحيد اليهودي، يرد بدوي بأن الإله في العهد القديم هو إله إسرائيل فقط، أما الإله في الإسلام فهو «رب العالمين»، وإله إسرائيل هو «الأب» أما الإله في الإسلام فهو «لم يلد، ولم يولد» وتوحيد إسرائيل قومي، وتوحيد الإسلام عالمي.

٣- وفي الرد على زعم جولدتسيهر أن محمداً ﷺ أخذ الصيام عن اليهودية. يقول دكتور بدوي بأن «الصيام في اليهودية يكون يوم الغفران وعدة أيام أخرى، إحياءً لذكرى النكبات التي حلت باليهود. أما الصيام في الإسلام فهو لمدة شهر كامل. وهو ركن أساسي من أركان الإسلام الخمسة. وفضلاً عن هذا فإن الصيام أقدم من اليهودية بآلاف السنين حيث عرفته الحضارة المصرية والبابلية، فليست اليهودية هي أول من اخترع الصيام».

٤- أما زعم جولدتسيهر حول تغيير القبلة وأن محمداً (ص) جعل بيت المقدس قبلة للصلاة أولاً لكسب مودة اليهود؛ لأنه كان يعتمد في المدينة على مساندة اليهود ذوي المكانة العالية، ولما لم يحصل على تأييد اليهود غير القبلة متجهاً إلى البيت الحرام في مكة.

فإن دكتور بدوي يرد على هذا الزعم بقوله: «إن القبلة كانت قبل الهجرة على وجه الترجيح هي بيت المقدس، وبالتالي يبطل زعم جولدتسيهر؛ لأن الرسول لم يدخل في علاقة مع اليهود إلا بعد الهجرة، وبالتالي فلم يكن بحاجة إلى التودد إليهم أصلاً، ثم إن الكعبة لم تكن قبل الهجرة مهياً لتصبح قبلة للمسلمين؛ نظراً لأنها كانت لا تزال معبد الوثنية العربية. فافتضى الأمر الابتعاد عنها إلى حين القضاء على الوثنية ثم التوجه إليها بعد ذلك كقبلة المسلمين».

ويضيف دكتور بدوي أن الإسلام هو دين إبراهيم، وإبراهيم هو مؤسس الكعبة، إذاً فمن الطبيعي جداً أن يتخذ المسلمون الكعبة قبلة لهم. والخلاصة أن اتخاذ المسلمين بيت المقدس قبلة لهم في البداية لا علاقة له من قريب أو بعيد باليهود.

٥- وعن زعم جولدتسيهر بأن الإسلام أخذ شعيرة تغسيل الميت عن اليهودية يرد دكتور بدوي بأن تغسيل الأموات من الشعائر التي عرفتھا الإنسانية قبل ظهور اليهودية بآلاف السنين. وهذا يدحض الزعم بأن اليهودية هي التي اخترعت هذه الشعيرة.

٦- وبالنسبة لزعم جولدتسيهر بأن الإسلام اقتبس نظام ذبح الحيوان (من أجل الطعام) من اليهودية. يرد دكتور بدوي بأن هذا وهم كبير؛ لأن الذبح في اليهودية معقد جداً، وفي الإسلام بسيط جداً، ولا يوجد أي وجهة للمقارنة بينهما.

ويلخص دكتور ثابت في نقاط خمس الأسباب التي أرجع إليها دكتور بدوي موقف المستشرقين السلبي من الحضارة الإسلامية:

١- جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية.

٢- ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية.

٣- سيطرة الحقد على الإسلام الذي ورثوه (ورضعوه) منذ طفولتهم في عقولهم، وتسببه في عماء بصيرتهم، حيث تناقلوا الأكاذيب حول القرآن والإسلام جيلاً بعد جيل.

٤- المشابهات الخاطئة التي دفعت السطحيين منهم إلى إصدار أحكام سريعة عن نقل واقتباس وتقليد وتأثير وتأثر وأنه ليس في القرآن إلا توافق ظاهر.

٥- الالتزام التبشيري شديد التعصب.

وحينما نتأمل هذه الأسباب لا نجد لها تنطبق على ما جاء به جولدتسيهر في كتاباته؛ إذ إنه كان يطبق المنهج التاريخي التحليلي للنصوص الدينية الذي انتشر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وطبقه هو وغيره من المستشرقين مثل فيلهاوزن (١٨٤٤ - ١٩١٨) Julius Wellhausen^(١) الذي تعرض لنقد النصوص الدينية؛ إذ كتب عن الأسفار الخمسة التي تنسب إلى موسى عليه السلام وجعلها ستة أسفار أي Hexateuchs بدلاً من Pentateuchs (أي خمسة أسفار) بعد أن ضم إليها «سفر يوشع» الذي اعتبره فيلهاوزن مكملًا لها، وكتب عن «تاريخ إسرائيل سنة ١٨٧٨ Geschichte Israel ثم أصدره في طبعة ثانية سنة ١٨٨٣ بعنوان «مدخل لتاريخ إسرائيل Prolegomena zu Geschichte Israels وكتب مقالاً مستفيضاً عن التاريخ الإسرائيلي بدائرة المعارف البريطانية وعن يهوى إله إسرائيل. ولم يوافق علماء اللاهوت على آرائه عن العهد القديم، وتزايدت معارضتهم لها، فاضطر إلى الاستقالة من عمله أستاذًا لللاهوت عام ١٨٨٢، وبخاصة عندما كثرت المجادلات والمناقشات حول كتاباته في نقد الكتاب المقدس، وتأهل ليكون مدرسًا للدراسات السامية وفقهها بجامعة جوتنجن.

(١) أرجو الرجوع إلى ما كتبه عنه بالجزء الثاني من كتابي «جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة» ص ١٠٩ - ١٧١.

ولا يمكن أن يقال عن جولدتسيهر إنه يجهل اللغة العربية؛ إذ إنه اتصل بالتراث العربي في دمشق والقاهرة حيث درس بالأزهر الشريف. ونظرة واحدة إلى المراجع العربية التي رجع إليها في كتابيه «مذاهب التفسير الإسلامي» و«العقيدة والشريعة» تكفي للدلالة على أنه كان يعرف العربية والتراث العربي جيدًا. أما بالنسبة للحقد على الإسلام والتعصب التبشيري والدراسة السطحية فسنحدث عنها عند تناول صلته باليهودية والإسلام، وعند التعليق على ما ترجم له إلى العربية. ولا ننسى هنا أن نشير إلى وصف ريتشارد هارتمان R. Hartmann, لجولدتسيهر بأنه مخترع (Bachbrecher) مفاهيم تاريخ الدين الإسلامي. ويكتب عنه «لم يصل أحد إلى معرفة المسائل الأساسية لدراسة تاريخ الدين الإسلامي ودراسة الأحاديث النبوية مثل جولدتسيهر»^(١).

ويكتب هينريش بيكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣) C. H. Becker, في رثاء جولدتسيهر معلقًا على آرائه ومنهجه ناقدًا له: «الإسلام باعتباره حضارة كاملة ذو نوعية خاصة يجب أن يفهم في إطار انطلاقه الخاص»^(٢).

وهذا صحيح، فلا يصح أن يطبق على الحضارة الإسلامية كل ما يمكن تطبيقه على اليهودية والمسيحية من منهج تحليل نصوصهما.

ونحن إذ نعرض آراء الدارسين الذين يمتدحون جولدتسيهر أو يهاجمونه دون أي تعليق إنما نترك للقارئ العربي الحرية في اتخاذ رأيه بعد أن يطلع على هذه الآراء كلها. وإن كنا نود أن نلفت النظر فقط إلى ما نجده في المذاهب الإسلامية وعند أصحاب الفرق والطوائف الإسلامية مما لا يتفق دائمًا مع المذهب السني السلفي. ويمكن الرجوع إلى المراجع التي كتبت عن ذلك تفصيلًا مثل كتاب

(١) مقارنة لهارتمان في مجلة المستشرقين الألمان / مجلد ٣٦ لسنة ١٩٢٢ (ص ٢٨٥، ٢٨٦).

(٢) مجلة الإسلام مجلد ١٢ لسنة ١٩٢٢ (ص ٢١٤).

Der Islam, Ignaz Goldziher, Bd. 12, 1922, S. 214.

«إسلام بلا مذاهب» لدكتور مصطفى الشكعة، وكتاب «الغلو والفرق الغالية بين الإسلاميين في ضوء عقيدة السلف» لدكتور صابر طعيمة فضلاً عن كتب أستاذنا أحمد أمين: «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام»، مما لا يتفق دائماً مع المذهب السلفي.

(٣)

كتابا جولدتسيهر اللذان ترجما إلى العربية

وأخيرا ننقل رأي من قام بترجمة كتابيه: «العقيدة والشريعة في الإسلام»، و«مذاهب التفسير الإسلامي».

أولاً: العقيدة والشريعة في الإسلام:

قام بترجمته الأساتذة: دكتور محمد يوسف موسى، ودكتور علي حسن عبد القادر (١). وأستاذ عبد العزيز عبد الحق.

ويقدم للترجمة - التي نشرت ببغداد سنة ١٩٥٩ - دكتور محمد يوسف موسى الذي كان أستاذا ورئيسا لقسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس آنذاك).

وعنوان الكتاب بالألمانية:

Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910. (٢)

ويكتب دكتور محمد يوسف موسى «ومهما يكن، فإن الدراسة التي تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام في أوروبا، وحين أخذ الغرب يبسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية، عندئذ نهض كثير من رجال أوروبا العلماء لبحث هذا الإسلام وراثته ورجاله، محاولين تعرف سر حيويته وبقائه» (٣).

(١) وهو الذي ترجم جزءا من الكتاب الثاني «مذاهب التفسير الإسلامي».

(٢) أي أن العنوان الأصلي «دراسات إسلامية»، ولكن المترجمين أثروا ترجمة العنوان هكذا نظرا لأن موضوعات الكتاب تتصل بالعقيدة والشريعة. صدرت الترجمة عن دار الكتب الحديثة ومكتبة المثلى ببغداد سنة ١٩٥٩.

(٣) مقدمة د. محمد يوسف موسى لكتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام»، ص ٣.

ويتحدث عن الكتاب فيراه: «معيناً قوياً وذخيرة قيمة لمن يبحث في الإسلام من أبناء العربية وغيرها من اللغات، ومن أجل ذلك أيضاً كان نقله إلى العربية فرضاً على القادر من أبنائها، وبخاصة إذا كان ممن تخصص في الشؤون الإسلامية بحكم نشأته ودراسته وعمله». وهو يقرر: «أن نقله للعربية كان يتطلب - بلا ريب - بصراً بالمصطلحات الكثيرة المختلفة للعلوم التي تناولها بالبحث والدراسة. وتعباً للمؤلف في كل النصوص التي استند إليها، وهي كثيرة جداً منبئة في مراجع عديدة، ويستلزم قدرة على التعليق، والرد على ما أخطأ المؤلف فيه مما لا يتفق والحق وما جاء به الإسلام. وكان نقله للعربية بهذه الشروط، أو على هذه الأسس، أمنية الدارسين والباحثين في الإسلام»^(١).

وعلق سيادته على ما جاء بالكتاب بقوله: «وبقى بعد هذا كله عمل آخر في الكتاب، وهو التعليق والرد على ما أخطأ فيه المؤلف من الآراء، وعلى ما كان منه من سوء فهم لبعض النصوص أو سوء الاستدلال بها»^(٢). وهذا العمل قد اضطلعت به، وأعانني في بعضه الأخ العالم الثبت الأستاذ الشيخ محمد علي النجار^(٣). الأستاذ بكلية اللغة العربية بالأزهر وعضو مجمع اللغة العربية، فكان لي منه العون القيم المشكور من الله ومنّا والقراء جميعاً»^(٤).

ثم يقرر في نهاية المقدمة ما قام به فريق الترجمة فيقول: «على أننا جميعاً - نحن الثلاثة - الذين نقلوا الكتاب إلى العربية مَقْرُون للترجمة في الكتاب كله أصله وحواشيه، ومَقْرُون للتعليقات التي رأينا أنه لا بد منها»^(٥).

(١) السابق، ص ٦.

(٢) هذا يقارب ما جاء في مقدمة دكتور عبد الحليم النجار في ترجمة كتاب «مذاهب التفسير».

(٣) محمد علي النجار (١٨٩٥ - ١٩٦٥) هو محقق كتاب الخصائص لابن جني، وسر صناعة الإعراب أيضاً. وهو الأخ الأكبر لأستاذنا د. عبد الحليم النجار، وقد شرفنا هو أيضاً بالتدريس لنا بكلية الآداب جامعة القاهرة (فؤاد الأول سابقاً).

(٤) مقدمة د. محمد يوسف موسى لكتاب العقيدة والشريعة، ص ٦.

(٥) السابق.

ثانياً: مذاهب التفسير الإسلامي:

وعنوانه باللغة الألمانية

Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920.

وترجم إلى الإنجليزية بعنوان:

Trend in Exegesis of the Koran, 1920.

وقام بترجمته عن الأصل الألماني إلى اللغة العربية د. عبد الحليم النجار^(١)،
وصدر عن دار اقرأ سنة ١٩٥٤.

ويكتب د. النجار أن الكتاب «عمل مبتكر من حيث المنهج وأسلوب البحث،
طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية، وتأريخ الثقافات الإسلامية في جانب
من أهم جوانبها، فهو يفتح من هذه الجهة ميادين جديدة للنظر العلمي، ويرسم
نماذج ومثلاً من مذاهب التفسير لا يستغني الباحث العربي عن ترسمها، واحتذائها
في بحوثه ودراساته، سواء القرآنية وغير القرآنية».

ولا يغض من مكانته أن المؤلف لم يستقص بيان مذاهب التفسير كلها، من
تشريعية فقهية كما في القرطبي، وكتب أحكام القرآن، ومن لغوية نحوية كما في
كتب أبي عبيدة، والزجاج والفراء ومن نحا نحوهم، ومن غير ذلك من وجهات

(١) كان أستاذاً بقسم اللغة العربية بكلية الآداب / جامعة القاهرة (فؤاد الأول آنذاك)، حصل على
شهادة العالمية من الأزهر الشريف سنة ١٩٢١، وشهادة التخصص في البلاغة والأدب من
الأزهر الشريف سنة ١٩٣٣، ودكتوراه في الفلسفة من جامعة براغ بألمانيا (آنذاك) في
فبراير سنة ١٩٤٥.

أعماله:

- ١- ترجم كتاب يوهان فيك «العربية - دراسات في اللغة العربية واللهجات والأساليب»
من الألمانية سنة ١٩٥١.
- ٢- مقال: حياة اللغة العربية في الجزيرة قبل الإسلام، مجلة الأزهر - يونيو ١٩٥٢.
- ٣- نشأة المعاجم اللغوية وأصول اختلافها - مجلة كلية الآداب / مايو سنة ١٩٥٣.
- ٤- ترجمة الأجزاء الثلاثة الأولى من كتاب تاريخ الأدب العربي لبروكلمان.

النظر إلى الإعجاز البلاغي والبحث الكوني، والطبي، إلخ. فحسبه - كما ذكرنا - أنه طريقة ومنهج ونموذج ومثل»^(١).

ويكتب د. عبد الحليم النجار عن الأخطاء التي وقع فيها المؤلف:

«كذلك لن تضيرنا بعض أخطاء علمية لفتنا النظر أحياناً إلى أهمها، وتركنا للدارس المختص كثيراً مما لا يخفى عليه بيان وجه الصواب فيه، فلا يضيرنا مثلاً اعتماد المؤلف - في عرض مذهب التفسير عند المتصوفة - على التفسير المنسوب لابن عربي، وإن أبان كثير من العلماء أنه منحول عليه، وأن مؤلفه الحق هو القاشاني تلميذ ابن عربي. كذلك مثل أن ينسب المؤلف كثيراً من الأقوال، التي ساقها في معرض التفسير في ضوء التمدن الإسلامي إلى الشيخ محمد عبده، مع أنها من كلام تلميذه السيد محمد رشيد رضا، ما دام كلام الكاتبين ينزع من منزع واحد، ويتجه اتجاهاً واحداً، وما دام الهدف تحديد المذهب، وكشف خصائصه فحسب.

على أن هناك أخطاء يتورط فيها المستشرقون لغرابية المادة العربية والإسلامية على تفكيرهم، أو لقلة بصرهم بالذوق العربي، وعجزهم الطبيعي عن التغلغل في أسرار اللسان، ومسالك البيان»^(٢).

(١) مقدمة د. عبد الحليم النجار لكتاب مذاهب التفسير الإسلامي، ص: ت، ث.

(٢) السابق، ص: ث، ج.

(٤)

جولدتسيهر وصلته باليهودية والإسلام

جولدتسيهر مستشرق يهودي الديانة، وأسرت أسرته يهودية كانت ذات مكانة وقدر كبير. فهي ليست من تلك الأسر اليهودية شديدة الإملاق التي كانت منتشرة في أوروبا الوسطى، إِمْلَاقًا يجعل البعض منها جاهلاً ممعناً في الجهل، فطرياً سانجاً: درس جولدتسيهر التلمود وهو في الثامنة من عمره، ونشر مقالته الأولى عن أصول وأوقات الصلاة، سنة ١٨٦٢^(١).

حصل على شهادة دكتوراه الفلسفة من جامعة ليبزج عام ١٨٧٠ عن أعمال اليهود المتحدثين بالعربية في القرن الثالث عشر وعن تتخوم أورشليمي، وهو شارح يهودي من شراح التوراة^(٢). وعندما عاد إلى المجر لم يعين في عهد وزير التربية والشئون الدينية تريفورث Agoston Trefort ولا في عهد من جاء بعده بأي وظيفة بوزارة التعليم، وكذلك لم يعين أي يهودي بالوزارة.

فاضطر جولدتسيهر أن يقبل وظيفة سكرتير الجمعية الإسرائيلية بمدينة بست Pest^(٣).

وقد عانى في أخريات حياته في أثناء الحرب العالمية الأولى، وبسبب موت ربيبته، والحركة المناهضة لليهودية بعد سقوط الجمهورية المجرية السوفيتية عام ١٩١٩.

(1) Abhandlung über Ursprung, Einleitung und Zeit der Gebetes 1862.

(2) Studien über Tanchum Jeruschalmi, 1870.

On the work of a Thirteenth century Arabic – وترجمت إلى الإنجليزية:
Speaking Jewish biblical commentator.

(3) Secretary to the Pest Israelite community.

كتب جولدتسيهر عملين رئيسيين عن اليهودية عام ١٨٧٦، ١٨٨٧ - ١٨٨٨

وهما:

١- الأساطير اليهودية:

- Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Leipzig, 1876. (Published in English as Mythology among the Hebrews in 1887).

ويُرد فيه على فرضيات المستشرق الفرنسي إرنست رينان (١٨٣٣ - ١٨٩٢)

Ernest Renan الذي أنكر وجود مآثورات شعبية يهودية، وأكد أن الهندوجرمانيين فقط هم الذين لهم ميثولوجيا.

٢ - جوهر الشعب اليهودي وتطوره:

The Essence of Jewry and its Development.

ويشتمل على محاضرات ست (ألغيت المحاضرة السادسة لقلة المهتمين بسماعها).

وكان جولدتسيهر يعد نفسه مواطناً يهودياً، ولكنه لم يهتم كثيراً بالصهيونية، على الرغم من أنه احتفظ بيهوديته طوال حياته، معتبراً ديانته مسألة شخصية لا تؤثر في تعلمه وثقافته Scholarship، ومع ذلك فقد أصبحت الدراسات اليهودية مدينة له؛ لتحديده للأساطير الميثولوجية بالعهد القديم، وقد عقد دراسات مقارنة بين المآثورات الشعبية اليهودية والعربية، وصلة اليهود بحضارة العصور الوسطى. كان ذا نزعة وطنية ولم تكن له نزعة يهودية، فكان لا يرضى عن الحركات الثائرة، حتى إذا كانت في صالح الطائفة التي ينتسب إليها، ولهذا نجده غير راض عن الثورة التي قام بها بيبلاكون مع أنها أفضت إلى زيادة نفوذ اليهود، ورفع مكانتهم في الحياة سواء ما كان من هذه الاتجاهات وتلك الميول سياسياً صريحاً، وما هو ديني خالص.

ولعلنا يمكن أن نتعرف صلة جولدتسيهر بالإسلام حينما نطالع يومياته التي نشرها ألكسندر شايبير Alexander^(١) عام ١٩٧٧ / ١٩٧٨.

وهي ليست يوميات بالمعنى المعروف، فلم يكتبها جولدتسيهر يوماً بعد يوم، إنما بدأ في كتابتها يوم ذكرى ميلاده الأربعين، عام ٢٢ من يونيو ١٨٩٠ فهو إذاً يكتب ذكرياته عن ما صادفه في حياته أو قام به من أعمال بداية من سنة ١٨٥٠، وانتهاء بسنة ١٩١٩.

وقبل أن يبدأ في كتابة يومياته قرر أنه كتبها لزوجته وأبنائه وأصدقائه المقربين، على أن تبقى بعيدة عن الآخرين طوال حياته، وإذا ما عرفها أحد مصادفةً، فإنه يلزمه بكلمة شرف ألا يذيع ما بها، وأن يحتفظ بسرية نبأ وجودها.

ويقول: «لقد كانت حياتي مدة صباي يتحكم فيها شعاران:

الأول: انطبع في نفسي يوم تعميدي وهو قول أحد الأنبياء: «أيها الإنسان بلغك ما هو الحق، وما يطلبه يهوه منك، وهو ليس إلا أن تتبع العدل، وأن ترحم غيرك، وأن تخشع أمام ربك»^(٢).

والثاني: آية من آيات القرآن [الكريم] ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ^ط وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ^ط﴾^(٣).

ثم ينقل الآية صوتياً:

Fa-ṣabr^{un} ḡamīl^{un} wa – llāhu – l – musta^cān^u

ثم يترجم معنى الآية إلى الألمانية

(1) Alexander Scheiber.

Ignaz Goldziher Tagebuch, Brill – Leiden 1977 – 1978.

(٢) ورد بسفر ميخا، الإصحاح السادس، الفقرة الثامنة، وترجمت لفظة (طيب) في العبرية بكلمة «الحق». عوني.

(٣) سورة يوسف آية ١٨.

«Ausdauer ist gut: und Gott ist der, zu dem man um Hilfe aufblicken muss.»

وعندما يبدأ الحديث في يومياته عن الرحلة التي قام بها إلى الشرق الأوسط بين عامي ١٨٧٣ - ١٨٧٤ يكتب:

«وقد كانت هذه الرحلة أسعد الأوقات في حياتي، وهي تستحق كتابًا خاصًا لوصف أيام حياتي، إنها سنتي الشرقية والإسلامية»^(١).

Dies Jahr verdiente ein besonderes Buch in der Beschreibung meines Lebenslaufes. Es ist mein orientalisches, mein muhammedan-isches Jahr.

وفي ص ٥٩ يقول عن الفترة التي قضاها بسورية سنة ١٨٧٣ «ومع هذه المخالطة المستمرة للمسلمين لم أشعر مطلقاً أنني غريب، على الرغم من الملابس التي كنت أرتديها (كنت أرتدي العقال والطربوش) وعلى الرغم من اختلاف ديني فقد عوملت وكأنني واحد منهم، ولم يتعرض لي أحد منهم سواء من الشيوخ المتزمتين أو من عامة الناس بكلمة مهينة أو بمعاملة مستهجنة».

Bei diesem regen Verkehr mit den Mohammedanern hatte ich niemals das Gefühl des Fremdlings; trotz meiner fremdartigen Kleidung (ich trug Atilla und Fess) und meiner Religionsverschiedenheit wurde ich als einer der ihrigen behandelt, vom fanatischsten Scheich bis herab zum Budenschwengel verletzte mich niemals ein herabsetzendes Wort, eine ablehnende Handlung... Mein Ideal war es, das Judenthum zu ähnlicher rationeller Stufe zu erheben.

(١) ص ٥٥ باليوميات.

وفي السياق نفسه يقول ص ٥٩ أيضاً:

«لقد عشت في هذه الأسابيع بالروح الإسلامية التي آمنت بها كلية، فأصبحت مسلماً بكل جوارحي، وإن الإسلام هو الدين الأوحـد الذي يمكن بتكوينه وصياغته المذهبية الرسمية أن يرضي المفكرين والفلاسفة، وكان مثلي الأعلى أن ترتفع اليهودية لمرحلة مثل هذه المرحلة الفلسفية العقلية. فالإسلام، كما علمتني تجاربي، هو الدين الأوحـد الذي ينكر بتعاليمه الأرثوذكسية (السُّنيّة) القويمة الخرافات والإلحاد».

Ich lebte mich denn auch während dieser Wochen, so sehr in den mohammedanischen Geist ein, dass ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Muhammedaner und klug herausfand, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär – offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophische Köpfe befriedigen könne, Mein Ideal war es, das Judenthum zu ähnlicher rationeller Stufe zu erheben.

وفي ص ٦٠ من يومياته يقول: «وفي قاعة رئيس الأساقفة ازداد حبي للإسلام أكثر من حبي له عندما أكون بين المسلمين».

In der Kā'a des Erzbischofs habe ich mehr Liebe für den Islam gewonnen, als unter den Mohammedanern selbst.

وفي ص ٦٤ يقول: «وتبينت أن الذكريات الإسلامية الجميلة التي عشتها ونعمت بها تفتقد روحاً في حياة الدير هنا».

Mit den schönsten mohammedanischen Erinnerungen in der Seele widerte mich dieses ewige Klosterleben.

وفي ص ٧١ يقول: «كان تفكيري موجهاً كليةً إلى الإسلام، وكانت مشاركتي الوجدانية تجذبني موضوعياً إليه، وأطلقت على فكرتي عن الوجدانية اسم «الإسلام»، ولم أكذب حين قلت إنني أعتقد في نبوة محمد، ويمكن أن تشهد نسختي للقرآن [الكريم] كيف أنني شديد الاهتمام بالإسلام».

Meine Denkungsart war durch und durch dem Islam zugewendet; meine Sympathie zog mich auch subjectiv dahin. Meinen Monotheismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sagte, dass ich an die Prophetien Mohammeds glaube. Mein Koranexemplar kann Zeugnis dafür ablegen, wie ich innerlich dem Islam zugewendet war.

وفي ص ٧٢ يقول: «وكانت ثمة رغبة ملحة تتردد في نفسي، إذ إنني لم أدع مطلقاً للمشاركة في صلاة الجمعة؛ لأنني لست مسلماً، ولكنني أرغب في السجود مع آلاف المؤمنين على ركبتي أمام الله وأنادي: الله أكبر، وأعفر وجهي مع الآخرين في التراب بين يدي الواحد القهار».

Man liess mich zum Freitagsgottesdienst nicht zu, da ich nicht Mohammedaner war, Ich wollte aber mit den Gläubigen Tausenden mein Knie vor Allah beugen und mein «Allah akbar» rufend mit jenen in den Staub sinken vor dem Einzigen Allmächtigen.

وفي ص ٧٢ أيضاً يقول: «وتذكرت أنني عندما كنت في القرافة لزيارة قبر الإمام الشافعي، أجريت تجربة للتعبير عن مدى إيماني، فسلكت الطريق المستقيم الممتد إلى المسجد، (راكباً الحمار) مرتدياً العمامة والقفطان لسماع خطبة الجمعة

والصلاة. وكان أصدقائي ممثلين خوفاً، ولكن المغامرة الجريئة نجحت، وتمكنت من أن أحك جبيني بالأرض وسط آلاف المصلين. ولم أكن في حياتي مصلياً مخلصاً في صلاتي مثلما كنت في يوم الجمعة هذا الرائع».

wie ich durch den Besuch der Karāfa (Friedhof) am Grabe des Imam Schāfici die Probe meiner Rechtgläubigkeit ablegte und von dort geraden Weges mit Turban und Kaftan in die Moschee ritt um Gebet und Predigt zu hören. Meine Freunde waren voller Angst. Aber das Wagestück war gelungen. Inmitten der tausenden von Andächtigen rieb ich meine Stirn an den Boden der Moschee. Ich war nie im Leben andächtiger, wahrhafter andächtig als an diesem erhabenen Freitag.

وإنني أترك للقارئ الكريم بعد أن يقرأ هذه السطور من يوميات جولدتسيهر أن يعلق على هذا كله، وأن يجيب عن السؤال: لماذا أخفى الرجل يومياته طوال حياته؟ ولماذا أصر على أن تبقى في طي الكتمان ولا تذايع إلا بعد مماته؟.

(٥)

منهجه العلمي ومنزلته العلمية

لم يشارك جولدتسيهر في الحياة السياسية العامة داخل وطنه أو خارجه وكان ينظر إلى «النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حياها أصحابها، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية، نظرة حركية لا نظرة سكونية، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية. أعني أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك في الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحي سواء بسواء: يولد وينمو وينضج، ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قبلت مرة واحدة وإلى الأبد. فهو إذا عرض المذهب، عرض قانون حياته وتطوره، وإذا بحث في مادته بحث في نسيجه الحي وجس عروقه النابضة بالحياة»^(١).

كان جولدتسيهر ينهج في أبحاثه إذا منهجاً استدلالياً، يقبل على النصوص، ويحاول التوفيق بينها وبين ما يوحي به ظاهر النص حتى يتلاءم، وهذه الصور الإجمالية، ولم يحاول أن يتدخل في استخلاص أي رأى من النص، بل يدع النص نفسه يقدم ما يريد ظاهره أن يقدم، ثم يجمع ما تقوله النصوص جميعاً، ويضم الواحد إلى الآخر لتعبر جميعاً عن المعنى الذي تريده.

فهو يعتمد على النصوص كل الاعتماد، ويسوق العديد منها تأييداً لأقواله دون أن يكرهها على معنى يفرضه عليها، أو يتوهمه في دلالاتها الظاهرة. فمنهجه

(١) د. عبد الرحمن بنوي موسوعة المستشرقين، ص ١٩٩.

منهج استدلالي يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان، استطاع به أن يتجنب خطر الضيق والسطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، وخطر الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج الاستدلالي.

وقد اشتهر جولدتسيهر بأنه أسس الدراسات العلمية الإسلامية وإلى جواره مستشرقان آخران أو ثلاثة. وقد كتب برنارد هيللر Bernard Heller سنة ١٩٢٧ ترجمة لحياته مُثلاً بالشواهد عن قيمته ومرتبته العلمية، وأنه هو أول من قدم نقداً تاريخياً للدراسات الإسلامية، وعبر عن تقديره للتمدن العربي والشرعية الإسلامية. وجاء بدراسة هيللر أن جولدتسيهر قد صمد أمام النقد العنيف الذي واجهه به بعض المستشرقين. وأنه بالأسلوب نفسه عرض الحركات الدينية العديدة التي نشأت في تاريخ الإسلام في مظهرها المشرق، وأن معلوماته عن الشعر العربي القديم ساعدته في تقديم مساهمة قيمة للتعرف على الوثنية التي كانت سائدة قبل الإسلام في الجزيرة العربية.

وقد أفاد جولدتسيهر كثيراً من معرفته بالديانتين اليهودية والمسيحية، ودراساته للكتب الدينية المختلفة مثل التوراة والإنجيل والتلمود والمدراش في إقامة موازنات مع ما في الإسلام من مواد تاريخية أو تشريعية، وإن كان قد أخطأ في اعتبار هذا نقلاً أو امتداداً لما ورد بالتوراة. ونسي أن مصدر الكتب السماوية واحد، وأنه لا يمكن أن يقع بين هذه الكتب الدينية مخالفات.

أما بالنسبة للنصوص التاريخية عن الأنبياء أو الأحداث التاريخية السابقة التي ورد ذكرها بالقرآن الكريم فإنها كانت إجابة عن أسئلة يطرحها القرشيون نقلاً عن الرهبان ويعرفون إجاباتها التي أخذوها من هؤلاء الرهبان أو الأبحار، فلو جاءت الإجابة عنها مخالفة لما عرفوا لأنكروا نبوة محمد ﷺ ولما آمنوا بأنه هو النبي المنتظر، على الرغم من أن الكثير من الأحداث التاريخية التي وردت بالتوراة أثبتت الحفريات العلمية بالشرق الأوسط أنها مغايرة بعض الشيء

لنصوص اللغات السامية القديمة التي اكتشفت في القرون الثلاثة الماضية، ومن ثم تبللت الأفكار وارتأبت في نصوص التوراة وغيرها. وهب المتخصصون في الأمور الدينية للدفاع عما بالكتاب المقدس، وتبرير ما جاء به حتى لو تعارض مع ما بالحفريات. وفي هذا الإطار وضع فيرنر كيلر Werner Keller كتابه المشهور بعنوان: «ومع ذلك فالكتاب المقدس على حق»⁽¹⁾ Und die Bibel hat doch recht

(1) Deutsche Buch – Gemeinschaft, Berlin 1960.

(٦)

مكتبته

يقول الأستاذ نجيب العقيلي إن مكتبة جولدتسيهر «أربت على ٤٠ ألف مجلد في العلوم والفقه والفلسفة والفنون واللغة والأدب، أسبغ على القسم الشرقي منها قيمة علمية بما علقه عليه من الحواشي والاستدراكات والتحقيقات. وأضاف إليها نسخاً تبلغ الآلاف عدا مقالات المجلات العلمية التي أهداها إليه المستشرقون من جميع أنحاء العالم تقديراً لعلمه واعترافاً بفضل»^(١).

وفضلاً عن ذلك فقد حمل عند خروجه من مصر - كما ورد بيوميائه - صناديق كثيرة مليئة بالكتب التي جمعها من مصر والشام، ومنها صندوق مليء بكتب عربية زوده بها القنصل العام المجري، احتفظ ببعضها وأعطى البعض الآخر للأكاديمية العلمية ببودابست، ويكتب في يومياته: «قسمتها بالباخرة، ولم أكن أعلم أن هذا الصندوق الممتلئ بالمصادر اللازمة لدراساتي سيكون السلوى الوحيدة لي في السنوات التالية»^(٢).

وتحتفظ جامعة هاللي Halle والمكتبة المركزية بهذه المدينة بما خلف جولدتسيهر من آثار علمية^(٣).

وتتميز آثاره بالعديد من الرسائل المتبادلة مع زملائه المستشرقين. وقد

(١) نجيب العقيلي، المستشرقون، ج٣، ص ٩٠٦.

(٢) يوميات جولدتسيهر، (عام ١٨٧٥)، ص ٧٤، ٧٥.

(3) Lundmila Hanisch, Verzeichnis der Orientalisten nachlässe in deutschen Biblio- theken und Arciver.

سجل عن ما خلفه المستشرقون الألمان بالمكتبات والأرشيف.

Universitäts - und Landesbibliothek, Halle.

جمعت منها لوندميلا هانيش Lundmila Hanisch خطاباته المتبادلة مع مارتن هارتمان (١٨٥١ - ١٩١٨) M. Hartmann، من أرشيف جمعية المستشرقين الألمان D.M.G. ومن مكتبة جامعة بودابست، وبلغ عدد رسائل هارتمان ٤٢٠، وعدد رسائل جولدتسيهر ١١٠، وتقع هذه الرسائل في ٤٢٥ صفحة. وجميعها يفيد في معرفة ما وصل إليه الاستشراق في نهاية القرن التاسع عشر، والقضايا التي أثارت آنذاك؛ إذ تحدث فيها جولدتسيهر - وفقاً لما جاء بالفهرس - عن العباسيين، ومصر والأفغاني والعرب والعلوم العربية والأزهر والخليفة والدواوين، وعن كثير من النقاط التي تتعلق بالشرق العربي، ومدنه، ومعاهده، وعلومه.

وهو يذكر في رسائله أبا العلاء المعري وعبد الغني النابلسي وأبا عبيدة وأبا يوسف وأبا زيد والأخفش وابن رشد وابن سينا وابن خلدون وابن حنبل. وفي يومياته التي ظهرت بعنوان «يوميات إيجناس جولدتسيهر» ونشرها ألكسندر شايير (١٩١٣ - ١٩٨٥) Alexander Scheiber (عام ١٩٧٧ - ١٩٧٨) يكتب جولدتسيهر كثيراً عن الكتب العربية التي جمعها من الشرق العربي (سوريا ومصر) في أثناء رحلته التي دامت شهوراً بين عامي ١٨٧٣ - ١٨٧٤، وفيها أيضاً قابل وصادق الكثير من مشاهير العلماء والسياسيين^(١).

ونظرة تلقى على المصادر العربية والمراجع بكتبه تعطي فكرة واضحة عن مدى صلته بالثقافة والعلوم العربية، وبخاصة الأزهرية.

(1) Alexander Scheider: Ignaz Goldziher Tagebuch, Brill - Leiden, 1977 - 1978. S. 55 - 74.

(٧)

مؤلفاته عن الدين الإسلامي، ودراساته عن الفرق والأدب العربي

وهي كثيرة، تُرجم منها إلى العربية كتابان:

أولاً: ما ترجم إلى اللغة العربية:

١- مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمه إلى العربية دكتور عبد الحليم النجار، دار اقرأ ١٩٥٤ / ط ثانية ١٩٨٣.

Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1920

وتُرجم إلى الإنجليزية بعنوان Trends in Exegsis of the Koran, 1920

٢- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمه إلى العربية دكتور محمد يوسف موسى، ودكتور على حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، بغداد ١٩٥٩.

Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.

ثانياً: كتب لم تُترجم بعد:

٣- الظاهرية: تعاليمهم وتاريخهم.

Die Zāhiriten, Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Leipzig 1884.

وفيه يتحدث عن تطور الظاهرية، وأصولها، اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن طبعت بعد.

٤- دراسات إسلامية.

Muhammedanische Studien, I.II. vols., Halle 1889 – 1890.

جزءان: في الجزء الأول يتحدث عن الوثنية قبل الإسلام، والجزء الثاني عن كتب الحديث، وعن الأولياء.

٥- تطور الحديث. وهو من أفضل أعماله.

Über die Entwicklung des Hadith.

وترجم إلى الإنجليزية On the development of the Hadith, 1890.

٦- دراسات عن تاريخ تعلم اللغة العربية.

Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern.

I. Mit Mittheilungen aus der Refā'ijja. In: SBÖAW Phil.-hist. Classe, Bd. 67, 207 – 251. 1871.

٧- دراسات عن فقه اللغة العربية.

Abhandlungen zur arabischen Philologie, I. Leiden – 231 S. 1895
Reprint 1982. II Das Kitab al - Mu'ammārīn des Abū Hātim Al-Sigistānī, Leiden – 113 S. 1899.

ثالثاً: تحقيق التراث العربي ونشره

١- ديوان الخطبة، بشرح السكري متناً وترجمة وتعليقاً (ليبزج ١٨٩٣).

٢- كتاب المعمرين للسجستاني (ليدن ١٨٩٩).

٣- جزء كبير من كتاب المستظهرية في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية للغزالي، بمقدمة في ٨١ صفحة (ليدن ١٩٠٦).

رابعاً: ترجمة التراث العربي:

ترجم كتاب «توجيه النظر إلى علم الأثر» للشيخ طاهر الجزائري، ١٨٩٨.

خامساً: مقالات عن الإسلام وعن الأدب العربي:

وله منها الكثير مثل: الخطيب عند العرب - النقية في الإسلام - دراسة عن ديوان الخطبة - الكتابة في الجاهلية - أمثال العرب - الشيعة - دراسة عن كتاب الملل والنحل.

وتوجد بكتاب السيدة إريكا بير «قائمة بالأعمال الإسلامية والسامية باللغة الألمانية من بداية القرن التاسع عشر إلى اليوم».

Erika Bär

Bibliographie zur deutschsprachigen Islamwissenschaft und Semitistik vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis heute Bd. 1 – 3 Wiesbaden, 1985 – 1994 (Dr. Ludwig Reichert Verlag).

وقد كتبت بير قائمة أعمال جولدتسيهر في ٣٨ صفحة بالجزء الثاني (ص ٣٠٧ - ٣٤٥) موزعة وفقاً لتاريخ تدوينها. ثم جمعت بعد ذلك في أجزاء ستة، وردت في الجزء نفسه ص ٣٤٥ - ٣٥٢.

أما عدد هذه المؤلفات فقد بلغ ٥٩٢ بحثاً في مختلف اهتماماته العلمية^(١).

(1) <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?p=117711>.

(٨)

كتاب «مذاهب التفسير الإسلامي» وترجمته إلى العربية

وعنوان الكتاب باللغة الألمانية:

Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Brill, Leiden 1920.

وقد قام بترجمة جزء من الكتاب دكتور علي حسن عبد القادر، ونشره.

ثم أعقب الترجمة الجزئية بتعقيب إجمالي على موضوعات الكتاب، وفيه يؤكد دكتور عبد القادر «أن المؤلف قد تخطى عنه قلم العالم النزيه في نقد المسائل نقداً سليماً ومعالجتها في جو علمي لا تشوبه الأهواء ولا تعكر صفاء الأوهام والشكوك». ولا يتجاوز تعقيب دكتور عبد القادر الصفحات العشر، وفيه يدافع عن القرآن الكريم والقراءات القرآنية وجمع القرآن، ويرد على بعض الأمثلة التي ذكرها جولدتسيهر^(١)، وسرعان ما نفذت هذه الترجمة عقب صدورها. ومنها تعرّف القراء العرب على جولدتسيهر. ولم يتمكن دكتور علي حسن عبد القادر أن يتم ترجمة الكتاب كله، لأنه - كما يقول د. عبد الحليم النجار - انتدب لتولي شئون المعهد الإسلامي في لندن، ومن ثم قام دكتور النجار بترجمة الكتاب كاملاً^(٢).

ويقع الكتاب الأصلي في ٣٩٢ صفحة، يشغل المتن منها ٣٧٠ صفحة أما الصفحات الباقية من الكتاب (٢٢ صفحة) فتتضمّن تصويبات وتعليقات وهوامش وفهارس. وقد وضع الفهارس للأصل الألماني أستاذ دكتور بيرنهارد هيللر Proh

(١) دراسات عن ترجمة كتاب «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن لجولدتسيهر الذي صدر في القاهرة سنة ١٩٤٤»: منشورة على موقع:

<http://www.elthwhed.com/vb/showthread.php?p=117711>.

(٢) مقدمة د. عبد الحليم النجار لكتاب مذاهب التفسير الإسلامي، ص: ت.

Dr. Bernhard Heller. وإن كان المترجم د. النجار قد استبعدها واكتفى بوضع فهرس للأعلام فقط. وتقع الترجمة العربية في ٤١٦ صفحة.

أما الكتاب نفسه فيشتمل على المراحل المختلفة لتفسير القرآن. وقد جعله صاحبه فصولاً ستة، وبكل فصل يقدم مرحلة من مراحل التفسير بداية من المرحلة الأولى ومنتهياً إلى مرحلة التفسير في ضوء التمدن الإسلامي.

تدور المرحلة الأولى (أي الفصل الأول: ص ٣ - ٧٢) حول تاريخ النص وما فيه من اختلاف في القراءات، والأسباب التي يرجع إليها في هذه الاختلافات، فيتحدث عن تفسير ابن عباس ومن تابعه من حيث الاختصار على الشرح الحرفي الذي لا يكاد يتجاوز النحو ودلالة الألفاظ.

وفي المرحلة الثانية (أي الفصل الثاني: ص ٧٣ - ١٢٠) يتعرض للتفسير بالمأثور، وفيه الحديث عن تجنب تفسير القرآن، والإسرائيليات في التفسير، والتفسير بالرأي، والحديث عن المفسرين مثل ابن عباس ومجاهد وعكرمة والطبري.

وفي المرحلة الثالثة (الفصل الثالث: ص ١٢١ - ٢٠٠) ينتقل إلى الحديث عن التفسير في ضوء العقيدة، فيذكر مذهب أهل الرأي: مثل مذهب المعتزلة ومخالفهم في تناول القرآن، وتصانيف المعتزلة في التفسير، ويذكر الزمخشري وكتابه الكشف، والفخر الرازي وتفسيره، ومنهج الأشاعرة. وفي هذه المرحلة أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً. فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية.

وفي المرحلة الرابعة (الفصل الرابع: ص ٢٠١ - ٢٨٥) ينتقل إلى التفسير في ضوء التصوف الإسلامي فيبين التفسير عن طريق التأويل والرمز، ويتعرض لرأي ابن عربي في العقيدة، وجماعة إخوان الصفا، وتعاليم الأفلاطونية الحديثة، والتفسير بما وراء المعنى الظاهر، وأداء الغزالي وخصومته لإخوان الصفا، وهو في هذه المرحلة يبين أن المتصوفة يفرقون بين التأويل الباطني الخفي فيصدرون

عن اتجاه مختلف في تفسير القرآن مع الاتجاهات السابقة والتي تأتي بعدها، ولهذا يبدأ بالحديث عن إخوان الصفا، وينتقل بعدهم إلى الغزالي، منتهياً إلى الحديث عن ابن عربي.

وفي المرحلة الخامسة (الفصل الخامس: ص ٢٨٦ - ٣٣٦) ينتقل إلى التفسير في ضوء الفرق الدينية، فيذكر تفسير الشيعة والخوارج، وغيرهم من غلاة الفرق المتطرفة. وهم يمثلون اتجاهًا في تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا اتصالاً ضعيفاً، وهو اتجاه يُعَمِّن في الرمزية، ويغرق في التأويل إغراقاً لا حدود له.

وفي المرحلة السادسة والأخيرة (الفصل السادس: ص ٣٣٧ - ٣٩٦) ينتهي إلى التفسير في ضوء التمدن الإسلامي فيستغرق الاتجاه العصري في تفسير القرآن، وهو اتجاه من نادى بأن باب الاجتهاد ما زال مفتوحاً. وهو يقدم السبل المختلفة للاجتهاد، مبيناً الأهداف التي يحاول المفسرون الجدد تحقيقها. فمنهم من يريد تصوير حضارية الإسلام مثل ما فعل أمير علي، ومنهم من عني بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة كي يخلصوا الإسلام مما اعتراه من شوائب دخيلة، وإعادته إلى ما كان عليه عند المسلمين الأوائل، وهم في هذا يتبعون مذهب ابن تيمية، ويمثلهم الشيخ محمد عبده ومن تبعه، ويضاف إلى هذه الاتجاهات اتجاه من كان هدفهم الدفاع عن الإسلام في مواجهة النظريات الجديدة التي ظهرت في أوروبا فكانت سبباً في زعزعة إيمان المتقين.

وقد حرص دكتور عبد الحليم النجار على دقة الترجمة في عبارته العربية الفصيحة، وأن يزود الترجمة بتعليقاته المهمة التي توضح أحياناً ما يكتبه جولدتسيهر أو تصحح معلوماته، أو ترد على مزاعمه أو سوء فهمه. وهو يحقق ما نقله جولدتسيهر عن أمير علي في مختصره عن الإسلام، وعن الشيخ محمد عبده وآرائه، وبخاصة في جريدة المنار وغيرها.

ويلقى دكتور عبد الرحمن بدوي على ما جاء في الكتاب بقوله: «وهكذا يقدم لنا جولدتسيهر في الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن، بينما هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين»^(١).

وقد اعترض بعض الدارسين العرب على ما جاء بالكتاب، ومنهم:

- دكتور محمد حسن جبل^(٢) الذي حصر اعتراضه على ما كتب جولدتسيهر عن القراءات القرآنية ونشره في كتاب بعنوان «الرد على جولدتسيهر في مطالعته على القراءات القرآنية». وضح فيه تناقض جولدتسيهر، ومنهجه المضطرب - فيما يرى - في تناول القراءات القرآنية ومغالطاته وزعمه بأن القراءات القرآنية تزداد مع مرور الزمن مع العديد من الأمثلة الموضحة.

* * *

وفي النهاية نرجو أن يرجع القارئ إلى ثبت المراجع العربية التي رجع إليها جولدتسيهر، ونقل عنها نصوصاً تؤكد ما يذهب إليه، والذي أثرت أن أصنعه وأضيفه إلى هذه الطبعة الجديدة من الكتاب، كي يتبين القارئ العربي أن الرجل لم يقصر في الاجتهاد والرجوع إلى المظان التراثية العربية، فضلاً عما ينقله عن زملائه المستشرقين.

ويمكن أن نتبين القدر من الكتب العربية التي جمعها وقرأها في فترة وجوده بالشرق العربي في سوريا ومصر (١٢٩٠ - ١٢٩١ هـ / ١٨٧٣ - ١٨٧٤ م) وحملها معه إلى بلده، وحجم كتب التراث العربي التي حققها المستشرقون حتى عصره،

(١) موسوعة المستشرقين ص ٢٠٣.

(2) <http://www.elthwedd.com/v/shothread.php?117711>.

د. محمد حسن جبل، جامعة الأزهر، طنطا ٢٠٠٢.

والكتب العربية والمجلات التي رجع إليها حتى وقت تأليف هذا الكتاب الذي انتهى منه عام ١٩٢٠، وتبين قيمة الجهد الذي بذله المؤلف، والقدر الذي قدمه من معلوماته وآرائه الصائبة، والتي تحتل أحياناً الخطأ أيضاً لما اتبعه من منهج تحليلي يصلح للتطبيق على النصوص اليهودية والنصرانية، ولا يصح تطبيقه تماماً على النصوص الدينية الإسلامية لمخالفة البيئة والظروف الاجتماعية.

وإنما أرجو بعد ذلك كله أن يتمهل القارئ الكريم عند إصداره الحكم على جولدتسيهر وآرائه، ولا يتوقع منه أن يكون مسلماً سلفياً في فكره ورأيه.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ

الْوَهَّابُ﴾^(١).

والله الموفق، وبه نستعين

محمد عوني عبد الرؤوف

المعادي

(١) سورة آل عمران: آية ٨.

المراجع

لم يصنع جولدتسيهر قائمة بالمراجع التي استعان بها في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»، واكتفى بالهوامش التي أحال فيها إلى مراجعه، وإن شاب جانباً منها كثير من الاختصار في بيانات المراجع وأسماء مؤلفيها، مما أحدث بعضاً من اللبس، بالإضافة إلى الإشارات التي تكاد تكون رموزاً إلى أسماء بعض المراجع.

كما رجع جولدتسيهر إلى عدد كبير من المخطوطات العربية وغير العربية وجدها في مكتبات عربية وأوربية، ووجد بعضها لدى الأصدقاء، غير أنه لم يثبت بشكل دقيق بيانات هذه المخطوطات، كما أنه في كثير من الأحيان يسجل في هوامش كتابه عنوان الكتاب الذي يرجع إليه مطبوعاً أو مخطوطاً بشكل ضمني - (مضمون العنوان) - يصعب معه التحقق من عنوان الكتاب بدقة.

ونظراً لأهمية قائمة المراجع بالنسبة للباحث العربي من ناحية، وأهميتها في اطمئنان القارئ إلى الآراء التي يجدها عند جولدتسيهر مستندة إلى هذه المراجع من ناحية أخرى، فقد وجدت من الضروري في هذه الطبعة الجديدة أن أصنع هذه القائمة؛ مستعيناً ومسترشداً بما جاء بهوامش الأصل الألماني وفهرسه، ومضيفاً إليها الكثير من البيانات التي جاءت مختصرة. فأسماء الأعلام كثيراً ما تأتي مجتزأة في اسم واحد، وكذلك عنوان الكتاب قد يختصر إلى الكلمة الأشهر فيه، مما يحدث لبساً بأسماء وعناوين أخرى مشابهة، والإشارة إلى الطبعة قد يكتفى فيها باسم المستشرق الذي قام بنشر الكتاب دون تاريخ أو مكان للنشر.

وإنني لأعتذر للقارئ الكريم عما قد يكون وقع من سهو عند حصر هذه العناوين التي تجاوزت ثلاثمائة وخمسين عنواناً عربياً وأجنبياً، وعما عجزت عن العثور على البيانات الكاملة للطبعة التي رجع إليها جولدتسيهر قبل عام ١٩٢٠، وهو عام صدور الكتاب.

والله الموفق وبه نستعين
عوني عبد الرؤوف

أولاً: المراجع العربية

- (١) الآلوسي (نعمان): جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، بولاق ١٢٩٨هـ.
- (٢) ابن الأثير الجزري (عز الدين): الكامل في التاريخ، تحقيق تورنبرج Tomberg، ١٢ جزءاً، ليدن ١٨٥١ - ١٨٨٤م.
- (٣) ابن الأثير الجزري (مجد الدين أبو السعادات): النهاية في غريب الحديث والأثر، طهران ١٢٦٩هـ، مط. العثمانية ١٣١١هـ.
- (٤) أحمد خان بهادر (سير سيد): تبرئة الإسلام عن شين الأمة والغلام، عليجرة ١٨٩٥م.
- (٥) أحمد السجاعي: الفوائد اللطيفة في تخريج قولهم أبو قردان على الطريقة المنيفة، مخطوط بمكتبة القاهرة.
- (٦) أحمد بن أبي طاهر بن أبي الفضل؛ كتاب بغداد، نشره د. كيلر Keller، ليبزج ١٩٠٨م.
- (٧) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، نشره ديتريسي Dieterici، ليبزج ١٨٧٩، طبعة بومباي ١٣٠٥ - ١٣٠٦هـ.
- (٨) الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد الله): أخبار مكة، تحقيق فيستفالد Wüstenfeld، جوتنجن ١٨٥٨.
- (٩) ابن إسحق (محمد بن إسحق كاتب الواقدي): المغازي، تحقيق فون كريمر von Kremer، كلكتا ١٨٥٥م، ليدن ١٨٩٠م.
- (١٠) الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، نشره جويدي Guidi، لندن ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م.

- (١١) أمية بن أبي الصلت: ديوانه، نشره شولتس، ليبزج ١٩١١.
- (١٢) ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم البغدادي): الأضداد، تحقيق هوتسما Houtsma، ليدن ١٨٨١.
- (١٣) الإيجي (عضد الدين): المواقف في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام، اسطنبول ١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م.
- (١٤) الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب): إعجاز القرآن، مط. السلام ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م.
- (١٥) بحر العلوم (أبو العباس عبد العلي محمد بن نظام الدين): فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مخطوط بالقاهرة، وط. بولاق ١٣٢٤هـ .
- (١٦) البخاري (أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن): الجامع الصحيح (المشهور بصحيح البخاري)، تحقيق كريبل E. Krehl، ليدن ١٨٦٢ - ١٨٦٨، دلهي ١٢٧٠هـ / ١٨٩٠م.
- (١٧) _____: الأدب المفرد، اسطنبول ١٣٠٩هـ.
- (١٨) البستي (إسماعيل): أسرار الباطنية، مخطوطات جريفي Griffini، ميلانو.
- (١٩) ابن بشكوال: كتاب الصلة في أخبار أئمة الأندلس، تحقيق كوديرا Codera، مدريد ١٨٨٣.
- (٢٠) ابن بطوطة (شرف الدين أبو عبد الله محمد اللواتي الطنجي): تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المعروفة برحلة ابن بطوطة، نشرها وترجمها إلى الفرنسية ديفريمري Defrémery وسنجيني Sanguinetti، باريس ١٨٥٣.

- (٢١) البغدادي (أبو الحجاج أبو منصور عبد القاهر): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، مخطوط في برلين.
- (٢٢) البلاذري (أبو العباس أحمد بن يحيى): فتوح البلدان، تحقيق دي خويه de Goeje، جريفسالد ١٨٦٣.
- (٢٣) _____: أنساب الأشراف وأخبارهم، تحقيق وليام ألفارت Ahlwardt، جريفسالد ١٨٨٣.
- (٢٤) البلوي (أبو الحجاج يوسف بن محمد المالكي): ألف باء، مط. الوهبيّة، مصر ١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م.
- (٢٥) البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق فلايشر Fleischer، لينيزج ١٨٨٤م.
- (٢٦) البيهقي (إبراهيم بن محمد): المحاسن والمساوئ، نشره شفالي Schwally، ط. جيسن Giessen، ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م.
- (٢٧) الترمذي (الإمام أبو عيسى بن محمد السلمي): الجامع الصحيح، بولاق ١٢٩٢هـ.
- (٢٨) ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن القاهري الحنفي): النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. نشر جوينبول Juynboll الجزء الأول والثاني، لينن ١٨٥٥ - ١٨٦١ وأتمه وليام بوبر Popper.
- (٢٩) أبو تمام: ديوان الحماسة، بومباي ١٢٩٩هـ، مط. التوفيق بمصر ١٣٢٢هـ.
- (٣٠) ابن تومرت: جامع التعاليق (ومعه مقدمة وملحوظات بالفرنسية لجولدتسيهر)، ط. الجزائر ١٩٠٣.

- (٣١) ابن نيمية (تقي الدين أبو العباس): تفسير سورة الإخلاص، مط. الحسينية، القاهرة ١٣٢٣هـ.
- (٣٢) _____: جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق أن قل هو الله أحد تعادل ثلث القرآن، القاهرة ١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م.
- (٣٣) _____: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، مط. الآداب، القاهرة ١٣١٨هـ.
- (٣٤) _____: مجموعة الرسائل الكبرى، مط. الشرقية، القاهرة ١٣٢٣هـ / ١٨٨٥م.
- (٣٥) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، مط. الرغائب بمصر ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م.
- (٣٦) _____: الحيوان، مط. الحميدية المصرية ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- (٣٧) _____: رسائل الجاحظ، تحقيق فان فلوطن Van Vloten، ليدن ١٩٠٣م.
- (٣٨) _____: المحاسن والأضداد، نشره فان فلوطن، ليدن ١٨٩٨م.
- (٣٩) ابن جبير: اعتبار الناسك في ذكر الآثار القديمة والمناسك، المشهور برحلة ابن جبير، تحقيق وليم رايت W. Wright، ليدن ١٨٥٢، القاهرة ١٩٠٨.
- (٤٠) جلال الدين الرومي: المثنوي بترجمة فينفيلد Whinfield.
- (٤١) الجمحي (أبو عبد الله محمد بن سلام): طبقات الشعراء، تحقيق فون جوزيف هل Hell، ليدن ١٩١٦.
- (٤٢) ابن الجوزي (أبو الفرج): تلقيح فهوم أهل الأثر، نشره بروكلمان Brockelmann، ليدن وبرسلاو ١٨٩٢م.

- (٤٣) ابن الحاج السلمي: حاشية عن لامية الأفعال لابن مالك، القاهرة ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م.
- (٤٤) _____: العقد الجوهري من فتح الحي القيوم في حل شرح الأزهرى على مقدمة ابن أجروم، بولاق ١٣١٩هـ / ١٩٠١م.
- (٤٥) ابن الحاج العبدري الفاسي: شمس الأنوار وكنوز الأسرار، مصر ١٢٩٧هـ.
- (٤٦) _____: مدخل الشرع الشريف على المذاهب الأربعة، الإسكندرية ١٢٩١هـ، مصر ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م.
- (٤٧) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق فليجل G. Flügel، ليبزج - ليند ١٨٣٥ - ١٨٥٨م.
- (٤٨) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بولاق ١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م.
- (٤٩) ابن حجر المكي الهيثمي: الإعلام بقواطع الإسلام، القاهرة ١٣١٠هـ.
- (٥٠) _____: تطهير الجنان واللسان عن الخوض والتفوه بسلب سيدنا معاوية بن أبي سفيان، على هامش كتابه «الصواعق المحرقة»، القاهرة ١٣١٢هـ / ١٨٩٥م، الميمنية ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م.
- (٥١) _____: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، القاهرة ١٣١٢هـ / ١٨٩٥م. مط. الميمنية ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م.
- (٥٢) ابن حجر المكي الهيثمي: الفتاوى الحديثية (نيل كتابه الفتاوى الفقهية) ط. الميمنية ١٣٠٧هـ، الجمالية ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م.
- (٥٣) الحريري (أبو محمد القاسم بن عثمان): درة الغواص في أوهام الخواص، نشر توربكه Thorbecke، ليبزج ١٨٧١م.

- (٥٤) ابن حزم الأندلسي: جمهرة الأنساب، مخطوط بالهند.
- (٥٥) _____: الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، ١٣٢١هـ.
- (٥٦) حسن الصدر: الشيعة وفنون الإسلام، مط. العرفان، صيدا ١٣٣١هـ.
- (٥٧) حسن بن عبد الله: آثار الأول في تاريخ الدول، مط. الميمنية، القاهرة ١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م.
- (٥٨) الحَصَكْفِي (علاء الدين الدمشقي): الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، ط. الحجر بالهند ١٢٢٣هـ / ١٨٠٨م.
- (٥٩) الحطّيئة: الديوان، تحقيق جولدسيهر، ليبزج ١٨٩٣م.
- (٦٠) الحلاج (أبو الغيث الحسين بن منصور): كتاب الطواسين، تحقيق ماسينيون Massignon، باريس ١٩١٣م.
- (٦١) الحَلِيّ (جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر): كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، بومباي ١٢٩٨هـ / ١٨٨٠م.
- (٦١) ابن حنبل (الإمام أبو عبد الله أحمد الشيباني): المسند، مط. الميمنية ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م.
- (٦٢) أبو حنيفة النعمان: الفقه الأكبر، طبع حجر لكتاو ١٢٦٠هـ / ١٨٤٤م.
- (٦٣) _____: مسند أبي حنيفة للحصكفي، مع شرحه لعلّي القاري، لاهور ١٨٨٩م.
- (٦٤) الخزرجي (الشيخ علي بن الحسن): العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، نشره ردهاوس Redhouse ط. الهلال على نفقة لجنة جب التذكارية ١٣٢٩هـ / ١٩١١م.

٦٥) الخفاجي (شهاب الدين المصري الحنفي): طراز المجالس، مط. الوهبة، القاهرة ١٢٨٤هـ / ١٨٦٧م.

٦٦) ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن التونسي الحضرمي): المقدمة، نشر كاترمير Quatremère، باريس ١٨٤٧م، ط. بولاق ١٣٢١هـ.

٦٧) ابن خلكان (شمس الدين أبو العباس): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق فيستفالد Wüstenfeld جوتا ١٨٣٥ - ١٨٥٠م.

٦٨) الخوارزمي (الشيخ جمال الدين أبو بكر): رسائل الخوارزمي، مط. الجوانب، القسطنطينية ١٢٩٧هـ / ١٨٩٩م.

٦٩) _____: مفيد العلوم ومبيد الهموم، مط. العلمية ١٣١٠هـ، وبهامشه: المختار من نوار الأخبار للمقري الأنباري، ١٣٣١هـ / ١٩١٣م.

٧٠) أبو داود السجستاني: مراسيل أبي داود، القاهرة ١٣١٠هـ.

٧١) ابن دقماق (صارم الدين إبراهيم الحنفي): الانتصار لواسطة عقد الأمصار، تحقق فوللرز Vollers ١٨٩٣.

٧٢) الدميري (كمال الدين أبو البقاء المصري الشافعي): حياة الحيوان الكبرى، ط. مصر ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م.

٧٣) الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد): تذكرة الحفاظ، حيدر آباد، د.ت.

٧٤) الرازي (فخر الدين أبو عبد الله محمد البكري): مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير، بولاق ١٢٧٩ - ١٢٨٩هـ / ١٨٦٢ - ١٨٧٢م.

٧٥) الرازي (قطب الدين محمد بن محمد الرازي): لواعج الأسرار شرح مطالع الأنوار، طهران ١٣١٤هـ.

- (٧٦) ابن رجب البغدادي (الشيخ زين الدين أبو الفرج): طبقات الحنابلة، مخطوط بمكتبة جامعة ليزج.
- (٧٧) الزبيدي (المرتضى أبو الفيض): إتحاف السادة المتقين، مط. الميمنية، القاهرة ١٣١١هـ.
- (٧٨) _____: تاج العروس من شرح جواهر القاموس، مط. الخيرية ١٣٠٦هـ / ١٨٨٨م.
- (٧٩) الزرقاني (عبد الباقي بن يوسف المالكي): شرح الموطأ ط. القاهرة ١٢٨٠هـ، مصر ١٣١٠هـ / ١٨٩٢م.
- (٨٠) الزمخشري (جار الله محمود بن عمر): الكشف عن حقائق التنزيل، بولاق ١٣٠٧هـ.
- (٨١) زهير بن أبي سلمى: الديوان، نشر دار الكتب المصرية، ١٣٢٣هـ.
- (٨٢) زين العابدين بن علي بن الحسين: منهاج العابدين، مط. الخيرية، القاهرة ١٣٠٦هـ / ١٨٨٨م.
- (٨٣) السبكي (القاضي تاج الدين أبو النصر): طبقات الشافعية الكبرى، ط. الحسينية ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م.
- (٨٤) السبكي (القاضي تاج الدين أبو النصر): معيد النعم ومبيد النقم، تقديم ميرمان D. W. Myhrman، ليدن ١٩٠٨.
- (٨٥) السجستاني: كتاب المعمرين، نشر جولدتسيهر، ليدن ١٨٩٩م.
- (٨٦) السخاوي (شمس الدين أبو الخير): التبر المسبوك في ذيل السلوك، بولاق ١٨٩٦م.

- ٨٧) ابن سعد (أبو عبدالله محمد بن سعد): الطبقات الكبير (أو الطبقات الكبرى، تحقيق زخاو وتلاميذه، ١٩٠٥ - ١٩٢٦م.
- ٨٨) السفاريني (الشيخ محمد بن أحمد أبو العون شمس الدين): لوائح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، مط. المنار ١٣٢٣هـ / ١٨٨٥م.
- ٨٩) السمعاني (قاضي القضاة أبو سعيد عبد الكريم): أنساب العرب، نشره مرجوليوث Margoluth، لجنة جب التذكارية، ليدن ١٩١٢م.
- ٩٠) السموعل بن عاديا: الديوان، تحقيق لويس شيخو، بيروت ١٩١٩م.
- ٩١) السهروردي (شهاب الدين أبو حفص عمر): عوارف المعارف (على هامش إحياء علوم الدين) مصر ١٢٩٤هـ / ١٨٨٧م.
- ٩٢) سهل التستري: تفسير القرآن، مخطوط بدار الكتبخانة العربية.
- ٩٣) ابن سينا: (الشيخ الرئيس): أسباب حدوث الحروف، مصر ١٩١٤.
- ٩٤) _____: الإشارات والتبهيئات، تحقيق فورجييه P. J. Forget، ليدن ١٨٩٢م.
- ٩٥) السيوطي (جلال الدين أبو الفضل): الإتقان في علوم القرآن، مط. الميمنية ١٣١٧هـ، ١٨٩٥م.
- ٩٦) _____: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، مط. السعادة ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م.
- ٩٧) السيوطي (جلال الدين أبو الفضل): تاريخ الخلفاء (وبهامشه آثار الأول)، القاهرة ١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م.

- (٩٨) _____ : تفسير الجلالين، مط. مصطفى وهبي ١٢٩٧هـ /
١٨٧٩م.
- (٩٩) _____ : الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بهامشه تفسير تنوير
المقباس لابن عباس) مط. الميمنية ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م.
- (١٠٠) _____ : طبقات المفسرين، نشر ميرسنجه Meursinge، لندن،
١٨٣٩م.
- (١٠١) _____ : اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة. مط.
الأديبة، مصر ١٣١٧هـ.
- (١٠٢) _____ : مقحّمات الأقران في مبهمات القرآن، مط. الميمنية
١٣٠٩هـ / ١٨٩١م.
- (١٠٣) الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم): الاعتصام، مط. دار الكتب ١٣٣١هـ /
١٩١٣م.
- (١٠٤) الشافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، ط. القباني، القاهرة ١٣٠٨هـ /
١٨٩٠م.
- (١٠٥) _____ : سنن الشافعي، ط. القباني، القاهرة ١٣١٥هـ /
١٨٩٧م.
- (١٠٦) أبو شامة المقدسي: الباعث في إنكار البدع والحوادث، مط. محمد مصطفى
١٣١٠هـ.
- (١٠٧) أبو شامة المقدسي: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز،
مخطوطة بالأسكوريال (١٤٣١).

- ١٠٨) ابن الشحنة (محب الدين): روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر: (على هامش الكامل لابن الأثير) ط. بولاق، القاهرة ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م.
- ١٠٩) الشعراني (الشيخ عبد الوهاب): الدرر المنثورة في زبد العلوم المشهورة، تحقيق شميت Schmidt، بطرسبرج ١٩١٤.
- ١١٠) _____: لطائف المنن، وبهامشه: مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح لابن عطاء الله السكندري، القاهرة ١٣٢١هـ.
- ١١١) الشهرستاني: الملل والنحل، نشره كيرتن W. Cureton، لندن ١٨٤٢ - ١٨٤٦م.
- ١١٢) الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد): المعجم الصغير، دلهي ١٣١١هـ.
- ١١٣) الطبرسي (أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب): الاحتجاج على أهل اللجاج، طهران ١٢٦٨هـ / ١٣٠٢هـ.
- ١١٤) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): اختلاف الفقهاء، تقديم ف. كرن F. Kehr، القاهرة ١٩٠٢م.
- ١١٥) _____: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق كوزيجارتن Kosegarten، جرافسفالد، ١٨٣١ - ١٨٥٣.
- ١١٦) _____: جامع البيان في تفسير القرآن، ط. الميمنية، القاهرة ١٩٠٠م.
- ١١٧) طنطاوي جوهري: نظام العالم، القاهرة ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- ١١٨) الطوسي (أبو جعفر): فهرست كتب الشيعة (فهرس الطوسي)، كلكتا ١٢٧١هـ / ١٨٥٣م.

- (١١٩) ابن عابدين (محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز): رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المعروف بحاشية ابن عابدين، بولاق ١٢٧٢هـ، مط. الميمنية ١٣٠٧هـ.
- (١٢٠) أبو عاصم النبيل (الضحاك الشيباني): كتاب الديات، ط. النعساني، القاهرة ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- (١٢١) العاملي (بهاء الدين): المخلاة، ط. القاهرة ١٣١٧هـ.
- (١٢٢) _____: الوحدة الوجودية، القاهرة ١٣٢٨هـ.
- (١٢٣) ابن عباس: تنوير المقباس بتفسير ابن عباس (على هامش الدر المنثور للسيوطي) القاهرة ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م.
- (١٢٤) أبو العباس (شرف الدين أحمد بن عمر المرسى): تفسير القرآن (على هامش لطائف المنن للشعراني) مط. الميمنية، القاهرة ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م.
- (١٢٥) ابن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ط. المحمصاني، القاهرة ١٣٢٦هـ.
- (١٢٦) عبد الرحمن السهيلي (أبو القاسم بن عبد الله): التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، مخطوط برلين ٢٧٧٢.
- (١٢٧) عبد الغني النابلسي: شرح فصوص الحكم لابن عربي، القاهرة ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- (١٢٨) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ط. مكة ١٣١٤هـ.
- (١٢٩) ابن عربي (محيي الدين الطائي): ترجمان الأشواق، نشره نيكلسون Nicholson، لندن ١٩١١.

(١٣٠) _____: تفسير محيي الدين بن عربي، مط. الميمنية ١٣١٧هـ /
١٨٩٩م.

(١٣١) _____: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية، القاهرة
١٣٢٩هـ.

(١٣٢) _____: فصوص الحكم، مط. الشرفية ١٣٠٤هـ، و١٣٢٣هـ /
١٨٨٥م.

(١٣٣) ابن عساكر: تاريخ دمشق، دمشق ١٣٢٩ - ١٣٣٢هـ.

(١٣٤) العسكري (أبو أحمد الحسن بن عبد الله): التصحيف والتحريف وشرح ما
يقع فيه، القاهرة ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م.

(١٣٥) العسكري (أبو هلال الحسين بن عبد الله): كتاب الصناعين، الأستانة
١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م.

(١٣٦) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسى، على
هامش لطائف المنن للشعراني، مصر ١٣٢١هـ.

(١٣٧) العطار: تذكرة الأولياء، (النص الفارسي) نشره نيكلسون ١٩١١.

(١٣٨) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ط. القاهرة ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م.

(١٣٩) _____: سقط الزند، بولاق ١٢٨٦هـ.

(١٤٠) علي بن أحمد بن الحسين بن موسى الكاظم: غرر الفوائد ودرر القلائد،
(تفسير لبعض آيات متفرقة من القرآن) الهند ١٢٧٢هـ.

(١٤١) علي القاري (الملا): شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة، مط. التقدم، القاهرة
١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.

- (١٤٢) علي مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، بولاق ١٣٠٦هـ / ١٨٨٨م.
- (١٤٣) عمارة اليمني: ديوانه، نشر ديرنبورج Derenbourg، شالون ١٩٠٢م.
- (١٤٤) ابن عنبسة الحسني (جمال الدين أحمد بن علي الداودي): عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ط. حجر لكانهور ١٨٨٤م، بومباي ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م.
- (١٤٥) العوفي (محمد): لباب الألباب، نشر براوني Browne، لندن ١٩٠٦.
- (١٤٦) الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، مصر ١٢٨٢ / ١٣٠٦هـ.
- (١٤٧) _____: إجماع العوام عن الخوض في علم الكلام، مصر ١٣٠٣ / ١٣٠٩هـ.
- (١٤٨) _____: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مطبعة الآداب، القاهرة ١٣١٧هـ.
- (١٤٩) _____: جواهر القرآن ودرره، مكة ١٣٠٢ / ١٨٨٤م.
- (١٥٠) _____: الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تحقيق جوتييه L. Goutier، جنيف ١٨٧٨م.
- (١٥١) _____: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، نشر منه جولدسيهر جزءاً كبيراً مع مقدمة وبحث بالألمانية، لينن ١٩١٦.
- (١٥٢) _____: مشكاة الأنوار، ط. القاهرة، ١٣٠٢هـ / ١٨٨٤م.
- (١٥٣) _____: المضمون الكبير، مط. أحمد البابي الحلبي ١٣٠٩هـ / ١٨٩١م.
- (١٥٤) _____: المنقذ من الضلال، القاهرة ١٣٠٩هـ.

(١٥٥) _____: منهاج العابدين إلى الجنة، مط. الخيرية، القاهرة ١٣٠٦هـ.

(١٥٦) _____: ميزان العمل، مط. فرج الله الكردي، ١٣٢٨هـ / ١٩١٣م.

(١٥٧) القالي (الشيخ أبو علي إسماعيل): الأمالي، تحقيق كرنكوف Krenkow وبيفان Beavan، ط. لين ١٩١٣م، بولاق ١٣٢٤هـ.

(١٥٨) ابن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، صححه محمود شكري الألوسي، مط. كردستان، القاهرة ١٣٢٦هـ / ١٩١١م.

(١٥٩) القزويني (أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القاضي): عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، نشر فيستفلد، ليبزج ١٨٤٨م.

(١٦٠) القسطلاني (شهاب الدين أبو العباس المصري): إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مط. الميمنية ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م.

(١٦١) القشيري (أبو القاسم): الرسالة القشيرية، بولاق ١٢٨٤هـ، مصر ١٣١٨هـ، الميمنية ١٣٣٠هـ.

(١٦٢) القمي (علي بن إبراهيم): تفسير القرآن، العجم ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م.

(١٦٣) ابن قيس الرقيات: الديوان، نشر رودوكاناكس Rhodokanakis، فيينا ١٩٠١.

(١٦٤) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مط. النيل، القاهرة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م.

(١٦٥) ابن قيم الجوزية: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح (مع كتاب إعلام الموقعين)، القاهرة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م.

- (١٦٦) _____: هداية الحيارى من اليهود والنصارى، مط. التقدم، القاهرة ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- (١٦٧) كاظم الدجيلي: لغة العرب.
- (١٦٨) الكندي (أبو عمر بن يوسف بن يعقوب): ولاية مصر وقضاتها، تحقيق روفون جست R. Guest، لندن، ١٩٠٨.
- (١٦٩) الكوليني (ابن عمرو العتابي): أصول الكافي.
- (١٧٠) مالك بن أنس: الموطأ، ط. مصطفى الحلبي، ١٢٧٩هـ / ١٨٨٩م.
- (١٧١) الماوردي: أعلام النبوة، القاهرة ١٣١٩هـ.
- (١٧٢) المبرد: الكامل، مط. التقدم ١٣٢٣هـ.
- (١٧٣) المحب الطبري: الرياض النضرة في مناقب العشرة، ط. القاهرة ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م.
- (١٧٤) محمد رشيد رضا: الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- (١٧٥) محمد عبده: الإسلام، والنصرانية مع العلم والمدنية، ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م.
- (١٧٦) _____: تفسير سور الفاتحة، القاهرة ١٣١٩هـ.
- (١٧٧) _____: تفسير سورة العصر، ١٣٢١هـ.
- (١٧٨) _____: تفسير جزء عم، بولاق ١٣٣٢هـ.
- (١٧٩) المسعودي (أبو الحسن الشافعي): التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه ١٨٩٣ de Goeje.

١٨٠) —————: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بولاق ١٢٨٣هـ،
باريس ١٨٦١، ١٨٧١م.

١٨١) مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج): صحيح مسلم (الجامع الصحيح)
بشرح النووي (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، مصر
١٢٨٣هـ.

١٨٢) المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق تشارلز لايل Ch. Lyall بيروت
١٩١٢.

١٨٣) المقدسي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد): أحسن التقاسيم في
معرفة الأقاليم، تحقيق دي خويه، لندن ١٨٧٧م.

١٨٤) المقدسي (ابن المطهر): البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار Huart, Cl.
باريس ١٩٠٦م.

١٨٥) المقرئ الأنباري (شمس الدين أبو عبد الله محمد): المختار من نواذر
الأخبار (على هامش مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي) القاهرة
١٣١٠هـ.

١٨٦) المقرئ (أحمد بن محمد أبو العباس): نفح الطيب من غصن الأندلس
الرطيب، لندن ١٨٦١ - ١٨٦٥.

١٨٧) ابن المقفع: كلیلة ودمنة، تحقيق هينريش شولتس Schultens, H.، لندن
١٧٨٦م.

١٨٨) ابن منظور: لسان العرب، بولاق ١٢٩٩ - ١٣٠٨هـ / ١٨٨١ - ١٨٩٠م.

١٨٩) ابن منير (الطرابلسي الإسكندري): الانتصاف من صاحب الكشف، مصر
١٣١٨هـ.

- ١٩٠) ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحق الوراق): كتاب الفهرست، طبعة فليجل وتلميذه، ليبزج ١٨٧١، ١٨٧٢.
- ١٩١) النابلسي (عبد بن إسماعيل الحنفي الدمشقي): كتاب الحقيقة والمجاز، مخطوط في ليبزج، فوللرز (nr. 745 hd. 25). Vollers
- ١٩٢) النيسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد): غرائب القرآن ورجائب الفرقان، على هامش تفسير الطبري، مط. الميمنية ١٩٠٠م.
- ١٩٣) نظامي عروضي: جهار مقالة، نشر براوني Gibb Series XI, E. G. Browne.
- ١٩٤) النووي (محيي الدين أبو زكريا): الأنكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، مط. الميمنية، القاهرة ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م.
- ١٩٥) _____: تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق فيستفلا، جونا ١٢٤٢هـ / ١٨٢٦م.
- ١٩٦) النويري (شمس الدين المصري المالكي): الرد على القراءات الشاذة، مخطوط بمجموعة كريم von Kremer رقم ٨٠.
- ١٩٧) الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، لجنة جب التذكارية جـ ١٧، لندن ١٩١١.
- ١٩٨) ابن هشام المصري: السيرة النبوية، تحقيق فيستفلا، ليبزج ١٨٩٩ - ١٩٠٠م.
- ١٩٩) الواحدي النيسابوري (أبو الحسن علي بن أحمد): الوجيز في تفسير القرآن العزيز، مصر ١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م.
- ٢٠٠) اليافعي اليمني (أبو محمد عبد الله الشافعي): روض الرياحين في حكايات الصالحين، القاهرة ١٢٩٧هـ.

٢٠١) ياقوت (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي): معجم البلدان، تحقيق مرجوليوث، ليبزج ١٨٦٦ - ١٨٧٣.

٢٠٢) اليعقوبي (ابن واضح أحمد بن أبي يعقوب العباسي): تاريخ اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ليند ١٨٨٣.

٢٠٣) ابن يعيش (أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش): شرح المفصل، نشره يان Jahn، ليبزج ١٨٧٦ - ١٨٨٦.

٢٠٤) ألف ليلة وليلة، بولاق ١٢٧٩هـ.

٢٠٥) فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية.

٢٠٦) كتاب التعليم والإرشاد، جمعه بعض رجال الصوفية، صدر في مصر، د. ت. نشره برتيلو Berthelot.

٢٠٧) مجلة المنار، الشيخ محمد رشيد رضا.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

Goldziher, Ignaz:

- 1) Die Zāhirīten (Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte). Leipzig 1884.
- 2) Muhammedanische Studien I. II. Halle 1889 – 1890.
- 3) Abhandlungen zur arabischen Philologie, Leiden I. 1895, II. 1899.
- 4) Die islamische und die Jüdische Philosophie. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 5, hrsg. von Hinneberg, 45 – 77. Berlin – Leipzig 1909.
- 5) Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910.

- 6) Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam. Vortrag, gehalten in der Festversammlung am Fehr – Rydberg – Tage, 21. September 1913. In: Beiträge zur Religionswissenschaft I, hrsg. von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 1913 – 1914 Heft 2, 114 – 142. Leipzig.
 - 7) Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. In: ABA, 1915.
-
- 8) **Ahlwardt, Wilhelm:** The Diwan of the six ancient Arabic Poets, London 1870.
 - 9) ————— : Woman in Islam, The Mohammedan Tract and Book Depot. Pubjab, Lahore 1893.
 - 10) ————— : The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed, Calcutta 1902.
 - 11) **Ameer ‘Ali :** Religions ancient and modern (London, Archibald Constable & Co., 1906).
 - 12) ————— : Students Handbook of Mohammedan Law, Calcutta 1906.
 - 13) **Andrae, Tor :** Le Monde orientale, 1912.
 - 14) ————— : Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918.
 - 15) **Arnold, T. W. :** The Preaching of Islam, London 1913.
 - 16) **Asin Palacios :** Mohidin im Homenaja à Manéndez Y Pelayo, Madrid 1899.

- 17) ————— : La Psicologia segun Mohidin Abenarabi, Paris 1906.
- 18) **Basset, René** : Nédromah et les Traras, Paris 1901.
- 19) ————— : Les Apocryphes éthiopiens, IX.
- 20) **Becker, C. H.** : Christentum und Islam (Religionsgeschichtl. Volksbücher III).
- 21) ————— : Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, Zeitschrift für Assyriologie XXVI.
- 22) ————— : Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit u. Gegenwart (Nr. 12 der Wissenschaftl. Vorträge gehalten in Warschau 1916, Berlin 1918).
- 23) ————— : Der Islam III.
- 24) **Brockelmann, Carl** : Geschichte der arabischen Literatur, 2 Bände, 1898 – 1902.
- 25) ————— : Die Habilitationsschrift Brockelmann's, Leiden 1892.
- 26) **Browne, E. G.** : Journ. Roy. As. Soc. 1892.
- 27) **Browne, E. G.** : The Persian Revolution of 1905 – 1909, Cambridge university press 1910.
- 28) **Caetani, Leone** : Annali dell' Islam.
- 29) **Casanova, P.** : Mohammed et la fin du monde, 1913.
- 30) **Cheragh 'Ali (Maulavi)** : The proposed political legal and social reforms in the Ottoman Empire and other Mohammedan States, Bombay 1883.

- 31) **Christensen, Arthur** : Recherches sur les Rubā 'iyāt d'Omar Ḥayyām, Heidelberg 1905.
- 32) **Decourdemanche, P. A.**: Revue de l' Histoire des Religions LX.
- 33) **Doutté, Edmond**: Bulletin de la Société de Géographie etc. d' Oran 1899.
- 34) ————— : Magie et Religion dans l' Afrique du Nord.
- 35) **Ellis-Edwards** : Descriptive List der Akzessionen seit 1894, London 1912.
- 36) **Flügel, Gustav**: Die grammatischen Schulen, der Araber, Leipzig 1862.
- 37) **Francesco Anton**: Demarchi redigieren Sammelhft (Kairo – Casstelli 1280).
- 38) **Frazer, J. G.**: Taboo, the burden of royalty.
- 39) **Friedländer, Israel**: Heterodoxies of the Shiites II JAOS, XXVII, XXIX New Haven 1909.
- 40) **Gauthier, L.**: La théorie d' I. R. etc, Paris 1909.
- 41) **Geiger, Abraham**: Urschriften und übersetzungen der Bibel, Breslau 1857.
- 42) ————— : Jüd. Zeitschrift. Wiss. u. Leben IV, XI.
- 43) **De Goeje** : Mémoire sur la conquête de la Syric. Leiden 1900.
- 44) **Griffini, Eug.**: Nuovi Testi arabo – Siculi, im Centenario – Amari.

- 45) ————— : I Manoscritti Sudarabici di Milano Prima collezione Nr. II.
- 46) ————— : ZDMG, LXIX.
- 47) **Haas, W.** : Ein Dhikr der Rahmānijja (in Der Neue Orient I 1917).
- 48) **Harnack, Adolf** : Lehrbuch der Dogmengeschichte (éd. 4) I.
- 49) ————— : Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen (Sitzungsber. d. preuss Akademie der Wiss 1913.
- 50) ————— : Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1915.
- 51) **Hartmann, M.** : Der islamische Orient II.
- 52) ————— : Das arabische Strophengedicht, I (Weimer 1897).
- 53) **Houtsma, M. Th.** : De Strijd over het dogma in den Islam tot op al. Ash^cari, Leiden 1875.
- 54) ————— : Zeitschr. f. Assy. XXVI.
- 55) **Horten, M.** : Beiträge zur Kenntnis des Orients XIII.
- 56) **Jacob, G.** : Türkischen Hilfsbuch (3 - ed).
- 57) **Karabacek** : Ein Koranfragment des IX Jahrhunderts. (Wiener Sitzungsberichte Phil. Kl. 184 Bd. Nr. 3).
- 58) **Kern, Friedrich** : Mitteilungen d. Semin. F. Orient. Sprachen. XI / 11 – XIII / 11.

- 59) **Khuda Bukhsch** : Essays Indian and Islamic, London 1912.
- 60) **Krauss, Samuel** : Meschākō ʿal rōschō, Talmudische Archaeologie III.
- 61) **Kremer** : Geschichte der herrschenden Ideen des Islam.
- 62) **Kroll, J.** : Die Lehren des Hermes Trismegistos.
- 63) **Lammens, Henri** : Le Califat de Yazīd.
- 64) ————— : Zīād ibn Abihi, Rome 1912.
- 65) ————— : Fāṭima et les filles de Mahomet.
- 66) ————— : Taif la cité alpestre du Hidjaz (in Revue des Questions scientifiques 1906).
- 67) **Landsdell** : Russia in Central – Asia.
- 68) **Lane, Edward** : An Arabic – English Lexicon «مَدَّ الْقَامُوسِ» 1863 – 1867, 5 Bd. + Stanley Lane, 6 -8 Bd., 1893.
- 69) **Lauterback, J. Z.** : Midrasch and Mischnah, in Jewish Quart. Reiview, N. Y. 1906.
- 70) **Leszynsky, R.** : Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht (Heidelberger Dissertation, 1909).
- 71) **Lidzbarski, M.** : De propheticis legendis arabicis, Leipzig 1893.
- 72) **Loth, O.** : Morgenländische Forschungen (Fleischer – Festschrift, Leipzig 1875).
- 73) ————— : Catalogue of Arabic Manuscripts, India Office. Nr. 57.

- 74) **Löw, Leopold** : Gesammelte Schriften II (Szeged 1890).
- 75) **Lucretius** : Dis indigna putare, De rerum natura VI.
- 76) **Macdonald, D. B.**: Aspects of Islam, New York 1911.
- 77) **Mahmoud Fathy** : La Doctrine de L' abus des droits (Lyon – Paris 1913), Travaux du Séminaire Oriental d' Etudes Juridiques et Sociales, éd E. Lambert).
- 78) **Margoliouth, D. S.**: The early development of Muhammedanism, London 1914.
- 79) **Meissner**: Mitteilungen des Seminars für Oriental. Spr. Abt. 11 Bd. V.
- 80) **Mirzā Dschānī**: Kitāb Nuḳṭat al – ḳāf (Gibb series).
- 81) **Montet Ed.** : Le culte des Saints dans l' Afrique du Nord, Genève 1909.
- 82) **Muhammed Abdul – Ghani, M. A.**: (Lahore) im 9. Heft der Serie Kutubkhāne – i – Islāmī.
- 83) **Nicholson, Reynold A.**: The Mystics of Islam, London 1914.
- 84) ————— : A Literary History of the Arabs, London 1907.
- 85) ————— : Einleitung zu Terdschumān al-aschwāḳ.
- 86) **Nicolas, J. B.**: Essai sur le Chéikhisme, Paris 1910.
- 87) ————— : Le Béyan persan, Traduit par Nicolas, Paris 1911.
- 88) **Nöldeke, Theodor**: Geschichte des Qorans, Göttingen, 1860. Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally, Leipzig 1909.

- 89) ————— : Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1904.
- 90) ————— : Zur Gramm. D. Klass. Arabisch, 1896.
- 91) **Pedersen, Johs.:** Der Islam V.
- 92) **Poznanski, S.:** Studies in Jewish Literature, (K. Kohler - Festschrift) Berlin 1913.
- 93) **Reitzenstein:** Hellenistische Mysterienreligionen.
- 94) ————— : Poimandres.
- 95) **Rescher, Otto:** ZA. XXIII
- 96) ————— : Der Islam IX.
- 97) **Réville, Jean:** Revue de l' Histoire des Religions. XXIII.
- 98) **Saʿadjah Gaon:** Al – Amānāt wa – Liʿtiqādāt ed. Landauer, Leiden 1881.
- 99) **Seidel, E. :** Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern. (Archiv für die Geschichte der Medizin, Bd. VI Heft 2, Leipzig 1912).
- 100) **Snouck Hurgronje :** Mekka II. Leiden 1889.
- 101) ————— : Revue de l' Hist. des Relig. XXXVII.
- 102) ————— : ZDMG LIII.
- 103) **Steck, M.:** Sachau – Festschrift, Berlin. 1916.
- 104) **Sussheim, Karl:** Festschrift Homell II.
- 105) **Schreiner, Martin:** Beiträge zur Geschichte der theolog. Bewegungen im Islam (Leipzig 1899).

- 106) ————— : ZDMG. LII.
- 107) **Schwarz, Paul**: ZDMG. LXIX.
- 108) **Thorning, H.**: Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens, Türkische Bibliothek XVI.
- 109) **Tisdall, W. St. Clair**: Shi'ah additions to the Koran, in the Moslem World, 1913 III.
- 110) **Ulughān**: An Arabic History of Gujarat, ed. E. D. Ross, London 1910.
- 111) **Van Berchem**: Sachau – Festschrift, Berlin 1916.
- 112) **Van Vloten**: De opkomst der Abbasiden in Ckorasan.
- 113) ————— : Recherches sur la domination arabe.
- 114) **Vollers, K.**: Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Strassburg 1906).
- 115) ————— : Canternario Amari.
- 116) ————— : Das Religionsgespräch von Jerusalem, übers. von Vollers. (Zeitschr. Für Krichengeschichte XXIX).
- 117) **Wavell, A. J. B.**: A modern Pilgrim in Mecca ana a siege in Sanaa, London 1912.
- 118) **Weinreich, O.**: Reziproke Identitätsformel, Arch. f. Relig. XIX.
- 119) **Wellhausen, Juluis**: Reste arab. Heidentums.
- 120) ————— : Skizzen und Vorarbeiten IV (Texte) II nr. 42; 18 nr: 46, Berlin 1892.

121) ————— : Die religiös – politischen Oppositionsparteien im alten Islam.

In Abhandlungen derr kgl. Gesellschaft der Wissen- schaften in Göttingen, Berlin 1901.

122) **Wendland, P.:** Die hellenistische – römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Leipzig 1912.

123) **Wensinck:** Semitic rites of mourning and religion, Amsterdam 1917.

124) **Wetter, Gillis:** Phös. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, Uppsala 1915.

125) **Wilson, Sir Robert Knyvet :** Digest of Anglo – Mohammedan Law. Calcutta 1906.

فهارس المخطوطات :

1) Archiv für Religionswissenschaft XIII.

2) Ethnographia XXIX 1918 فهرس كتب الساميين بالمجلة المجرية

3) Katalog Ahlwardt nr. 1674.

4) Loth, Catalogue of Arabic Manuscripts India Ofiice Nr. 57, 471, X.

5) Pertsch, Katalog der arabischen Handschriften, Gotha I.

6) Preussische Jahrbücher XXXI 1905.

7) Rosen, Les Manuscrits Persans de l' Institut des Langues Orientales, St. Petersberg 1886.

8) Vollers: Leipziger arab. Handschriftenkatalog, zu Nr. 91.

الدوريات:

- 1) Archiv f. Religionswissenschaft xiii, xi.
- 2) The Academy 2. Juni 1873.
- 3) Der Islam: i- iii – iv – v – vi – ix.
- 4) Journal asiat. 1852, ii.
- 5) Journ. R. Y. As. Soc. 1892, 1908, 1909.
- 6) The Moslem World ii, iii.
- 7) Revue des études juives xlv.
- 8) Revue de l' Histoire des Religions xlvii.
- 9) Revue du monde musulman xviii.
- 10) Die welt des Islam ii.
- 11) WZKM, vi, ix, xv, xvi.
- 12) Preussische Jahrbücher xxxi 1905.
- 13) ZA, xxii.
- 14) Zeitschrift. F. Assyriologie xxii, xxvi.
- 15) ZDMG, i, xxiv, xxxii, xxxv, xxxvii, xxxviii, xl, xli, xlii, xlv, xlvii, l, liii, liv, lv, lvi, lvii, lviii, lix, lxi, lxii, lxix.

دوائر المعارف ومجلات الدراسات الشرقية :

- 1) Enzyklopädie des Islam.
- 2) Rivista degli studi Orientali 11.
- 3) Morgenlandische Forschungen (Fleischer – Festschrift, Leipzig 1875).

المؤلف فى سطور:

إيجناس جول تسيهر:

(1850- 1921) ، مشرق مجري درس فى بودابست وعمل أستاذًا بجامعة لها، تنقل دارسا وباحثًا بين بلاد كثيرة صحب فى سورية الشيخ طاهر الجزائري، أقام بالقاهرة ودرس على شيوخ الأزهر، له بحوث ومؤلفات كثيرة منها: "الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم" وكتابه "دراسات إسلامية" وكتابه "محاضرات فى الإسلام" ويعرف باسم "العقيدة والشرعية فى الإسلام" وكتابه "مذاهب المسلمين فى تفسير القرآن"، وقد ترجما إلى العربية، وله دراسات فى الفرق الإسلامية والحركات الفكرية فى الإسلام وفى التاريخ والأدب، يعد من أوسع المستشرقين علمًا وأعرفهم بالإسلام، وأفهمهم لعقائده الدينية واتجاهاته الفكرية.

المترجم في سطور:

أ. د. عبد الحليم النجار:

- كان أستاذًا بقسم اللغة العربية بكلية الآداب/ جامعة القاهرة (فولاد الأول) آنذاك.
- حصل على شهادة العالمية من الأزهر الشريف سنة ١٩٢١، وشهادة التخصص في البلاغة والأدب من الأزهر الشريف سنة ١٩٩٣.
- حصل على شهادة دكتوراه الفلسفة من جامعة براغ بألمانيا (آنذاك) في فبراير سنة ١٩٤٥.

من أعماله:

- ١- ترجم كتاب يوهان فيك عن "العربية دراسات في اللغة العربية واللهجات والأساليب" عن الألمانية سنة ١٩٥١.
- ٢- مقال لهجات اللغة العربية في الجزيرة العربية في الجزيرة قبل الإسلام، بمجلة الأزهر يونيو ١٩٥٢.
- ٣- نشأة المعاجم اللغوية وأصول اختلافها مجلة كلية الآداب/ مايو سنة ١٩٥٣.
- ٤- ترجمة الأجزاء الثلاثة الأولى من تاريخ الأدب العربي "لبروكلمان.
- ٥- ترجمة كتاب "مذاهب التفسير الإسلامي ١٩٥٤".

كاتب المقدمة والدراسة في سطور:

أ.د. محمد عونى عبد الرعوف:

- أستاذ اللغويات وصاحب الدراسات العلمية القيمة تأليفاً وتحقيقاً وترجمة.
- حصل على دكتوراه الفلسفة فى اللغات السامية من كلية الفلسفة بجامعة جوتنجن ١٩٦٥.
- عمل عميداً لكلية الألسن بجامعة عين شمس (١٩٨٧-١٩٨٩)، كما عمل مدرساً فمديراً عربياً للمدرسة الألمانية الإنجليزية بالدقى (١٩٥٤-١٩٩٤).
- عضو العديد من اللجان والهيئات العملية منها:
جمعية المستشرقين الألمان - جمعية الكتاب العلمى بألمانيا - لجنة الدراسات الأدبية واللغوية بالمجلس الأعلى للثقافة - المجالس القومية المتخصصة - اتحاد الكتاب، ومقرر لجنة قطاع الآداب العليا لفحص بيانات المتقدمين لقوائم المحكمين وعضوية اللجان العلمية العاشرة (٢٠٠٩-٢٠١١) بالمجلس الأعلى للجامعات.

الجوائز:

- جائزة فريدريش ريكرت من ألمانيا الغربية (١٩٨٦) - جائزة جامعة عين شمس التقديرية (١٩٩١) - جائزة اتحاد الكتاب فى مجال دراسات الاستشراق (٢٠٠٣).

من أعماله العلمية:

- فريدريش ريكتر عاشق الأدب العربى ١٩٧٤، ٢٠٠٦.
- كتاب القوافى الأدبية على التتوخى (تحقيق) ١٩٧٥، ٢٠٠٣، ٢٠٠٩.
- بدايات الشعر العربى بين الكم والكيف ١٩٦٧، ٢٠٠٥.
- القافية والأصوات للغوية ١٩٩٧، ٢٠٠٥، ٢٠١٠.
- جهود المستشرقين فى التراث العربى بين التحقيق والترجمة (جزآن) ٢٠٠٤، ٢٠٠٦.
- كتاب الفهرست لابن النديم - تحقيق جديد بالاشتراك مع إيمان السعيد جلال - جزآن الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٦.
- تاريخ الحكماء للقفطى، تحقيق ليبرت، ترجمة وتقديم وتعليق عونى عبد الرؤوف ٢٠٠٨.
- تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربى والغرب الأوروبى ٢٠٠٨.

مراجعة المقدمة فى سطور:

أ.د. إيمان السعيد جلال:

- أستاذ الدراسات اللغوية بكلية الألسن جامعة عين شمس.

- لها عدد من المقالات والبحوث المنشورة فى الصحف والدوريات،

ولها مشاركات فى ندوات ومؤتمرات:

- تصور لغة الخطاب الثورى فى مقالات فتحى رضوان، ندوة فتحى

رضوان المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩١، الحديث عن الذات فى أدب المازنى،

مؤتمر إبراهيم المازنى إبداع متجدد، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩١، جهود

الدكتور شوقى ضيف فى تيسير النحو العربى، ندوة تكريم الدكتور شوقى ضيف،

المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١، الأسس اللغوية للخطاب النقدى عند طه حسين،

ندوة طه حسين بعد ثلاثة عقود، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤، رؤية محمد مندور

فى السياسة والاقتصاد والاجتماع، قراءة فى خطاب مفكر طليعى، ندوة مندور

بعد أربعين عاماً، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٥، التراث الشرقى وتعريفه

من منظور الاستشراق البريطانى، مؤتمر الترجمة ومجتمع المعرفة، المجلس

الأعلى للثقافة ٢٠٠٦.

ومن الكتب:

- المصطلح عند رفاة الطهطاوى بين الترجمة والتعريب ٢٠٠٢، ٢٠٠٦.
- لغة الإعلان التجارى، ٢٠٠٦.
- ألفاظ الحضارة بالقرن التاسع عشر، من النص الكامل لكتاب فائد
المفاخر لرفاة الطهطاوى - ٢٠٠٨.
- فى اللغة والأدب والحضارة. كتاب تذكارى تكريمًا للأستاذ الدكتور
عوني عبد الرؤوف- تحرير إيمان السعيد وماجد الصعيدي- ٢٠٠٨،
أصدرته جامعة القاهرة فى إطار الاحتفال بمنوية الجامعة.
- بالإضافة إلى الإشراف على العديد من الرسائل الجامعية.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

عرف قراء العربية كتاب العالم المشرق : إجنس جولدتسهر ، في مذاهب التفسير الإسلامي ، بفضل الترجمة الجزئية التي نشرها له صديق الأستاذ الدكتور على حسن عبد القادر .

وأغلب الظن أن الصديق الكريم قد أعجله عن إتمام ترجمة الكتاب انتدابه في أثناء قيامه بالترجمة لتولى شئون المعهد الإسلامي في لندن ، لحرم قراء العربية من النظرة الشاملة إلى منهج دراسته ، والاستفادة الكاملة من نتائج بحثه .

وقد بدا من سرعة نفاذ الترجمة المشار إليها ، وكثرة اقتقاد القراء لها ، كما بدا من الآثار التي تركتها هذه الترجمة فيما ظهر من بحوث قرآنية بعدها ، أن اختيار الصديق الكريم لهذا الكتاب ، وعزمه على ترجمته ، عمل صدر عن خبرة بحاجة قراء العربية ، فلأفراغا كان مائلا في الدراسات الإسلامية .

ورأيت في ذلك بعض ما حفزني أن أقوم عن الصديق الكريم بتحقيق ما قصد ، وإنجاز ما وعد ؛ وإن كنت اضطررت في هذه السبيل إلى استئناف الترجمة من أول الكتاب باديء ذي بدء ، ليتصل الموضوع ، ويتسق الأسلوب مع مراعاة أقصى ما يمكن من دقة الأداء ، وحرفية النقل .

* * *

وكتاب : مذاهب التفسير الإسلامي ، عمل مبتكر من حيث المنهج وأسلوب البحث ، طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية ، وتأريخ الثقافات

الإسلامية ، في جانب من أهم جوانبها . فهو يفتح من هذه الوجهة ميادين جديدة للنظر العلمى ، ويرسم نماذج ومُثَلًّا من مذاهب التفسير لا يستغنى الباحث العربى عن ترسيمها واحتدائها في بحوثه ودراساته ، سواء القرآنية وغير القرآنية .

ولا يغضّ من مكاتته أن المؤلف لم يستقص بيان مذاهب التفسير كلها ، من تشريعية فقهية كما في تفسير القرطبي وكتب أحكام القرآن ؛ ومن لغوية نحوية كما في كتب أبى عبيدة ، والزجاج والفراء ، ومن نحاً نحوهم ؛ ومن غير ذلك من وجهات النظر إلى الإعجاز البلاغى ، والبحث الكونى ، والطبى ، الخ ؛ فحسبه - كما ذكرنا - أنه طريقة ومنهج ، ونموذج ومثّل .

كما لا يحط من قيمته اشتماله على قليل من النزغات الدينية التى نبهنا إلى أهمها ؛ وهى نزغات لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب المستشرقين ، لاسيما فيما يتصل من الدين بسبب أو نسب ، يملئها عليهم ألف ملازم ، أو هوى متبع ، أو قصد جائر . ولو اعتمدنا ذلك سبباً في اطراح هذه الكتب وإهمالها لفاتنا خير كثير .

كذلك لن تضيرنا بعض أخطاء علمية لفتنا النظر أحياناً إلى أهمها ، وتركنا للدارس المختص كثيراً ما لا يخفى عليه بيان وجه الصواب فيه . فلا يضيرنا مثلاً اعتماد المؤلف - في عرض مذهب التفسير عند المتصوفة - على التفسير المنسوب لابن عربى ، وإن أبان كثير من العلماء أنه منحول عليه ، وأن مؤلفه الحق هو القاسانى تلميذ ابن عربى .

كذلك مثل أن ينسب المؤلف كثيراً من الأقوال ، التى ساقها في معرض التفسير في ضوء التمدن الإسلامى ، إلى الشيخ محمد عبده ، مع أنها من كلام تلميذه السيد محمد رشيد رضا ، مادام كلا الكاتبين ينزع من منزع واحد ، ويتجه اتجاهاً واحداً ، وما دام الهدف تحديد المذهب وكشف خصائصه فحسب .

على أن هناك أخطاء يتورط فيها المستشرقون لغرابة المادة العربية والإسلامية على تفكيرهم ، أو قلّة بصرهم بالذوق العربي ، وعجزهم الطبعي عن التغلغل في أسرار اللسان ، ومسالك البيان .

و بعض ذلك طفيف هين ، كما في اختلاط الأمر على جولدنسهر ، حيث جعل الإلى ، بمعنى النعمة ، جمعا للآلاء أى النعم ، والعكس هو الصحيح (ص ١٧٣ فى الأصل = ١٩٤ فى الترجمة) .

وقد كان جديراً بنا أن ننبه على كل ذلك ، لولا العزوف عن الإطالة ، ولولا أن أعجلى أيضاً ابتدأى لتدريس التفسير والحديث فى كلية الآداب ببغداد ، ومن ثم لم أوفق أيضاً التوفيق كله فى مراجعة نماذج الطبع ، ويقينى أنها اشتملت على خطأ غير قليل .

ولكنى إذ أستمع القارىء العربى معذرتة ، أؤكد له أنى لم أقصر فى إعطائه صورة صادقة من كتاب مذاهب التفسير الإسلامى ، كما وضعه جولدنسهر وأنه يستطيع - على هذا الأساس - أن يقبل أو يرفض ما يشاء من أقواله وأحكامه . وحسبى هذا دقة فى العرض ، وأداء للأمانة .

وقد يتفضل علىّ القارىء بعد ذلك ، فيقدّر ما كتبت من تعليق ، وما عانيت فى مراجعة النصوص من تحقيق ؛ والله المستول أن يهديننا إلى أقوم طريق .

القاهرة { فى ٢٨ من ربيع الآخر سنة ١٣٧٤
عبد الحليم النجار } الموافق ٢٣ من ديسمبر سنة ١٩٥٤

فهرس الموضوعات

المرحلة الأولى للتفسير

٧٢ — ٣

(١)

استناد أصحاب العقائد إلى القرآن ، نشأة التفسير المذهبي (٣) اختلاف القراءات (٤) وما بعدها . حظ الخط في اختلاف القراءات (٨) . عدم النقط (٩) وما بعدها . الاختلاف في الحركات (١٤) . إضافة زيادات تفسيرية (١٥) وما بعدها . قراءتا عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب (١٦) وما بعدها . الزيادات في مصحفيهما (٢٠) . تناقض في القراءات في زعمه (٢٩) . بعض دوافع للقراءات غير المشهورة في زعمه (٣١) وما بعدها . التغيير في لفظ الحديث لدواع يزعمها (٤٤) . ماورد في القرآن على غير الشائع من العربية (٤٦) . آية رمى فيها الناسخ بالغفلة (٤٧)

(٢)

الحرية في القراءة بما لا يوافق مصحف عثمان (٤٨) وما بعدها . تبديل لفظ القرآن بما يؤدي معناه (٤٩) . نزول القرآن على سبعة أحرف (٥٣) . القراءة المعتد بها (٥٥) . أول تمحيص للقراءات (٥٥) . القراءات السبع (٥٦) وما بعدها . قراءات السبع (٥٨) . رأى بعض المتكلمين في حرية القراءة (٦٢) . ابن شنبوذ ومذهبه في القراءة (٦٤) وما بعدها . أبو بكر العطار المقرئ (٦٥) . تأثر بعض القراء بالنحو في زعمه (٦٦) . موقف بعض النحويين من بعض القراءات (٦٦) وما بعدها . المعرى ورسالة الغفران (٧٠) وما بعدها .

التفسير بالمأثور

١٢٠ — ٧٣

تجنب تفسير القرآن (٧٣) وما بعدها . الإسرائيليات في التفسير (٧٥) وما بعدها . إشارة القرآن إلى الحوادث المقبلة المتأخرة عن نزوله (٧٧) . التفسير بالرأى (٨٠) . مكانة الرواية في العلم ونقدها (٨٠) وما بعدها . معنى التفسير بالمأثور (٨٢) . ابن عباس

فى التفسىر (٨٣) وما بعدها . رجوعه فى التفسىر إلى الشعر (٩٨) وما بعدها . مجاهد وعكرمة من رواة ابن عباس (٩٤) . على بن أبى طلحة راوى تفسىر ابن عباس (٩٨) . اختلاف الروايات فى التفسىر المأثور (١٠٤) . القرآن ذو وجوه (١٠٥) وما بعدها . الطبرى وتفسىره (١٠٧) وما بعدها . تفسىر الطبرى يؤدى إلى المرحلة الثانية فى نمو علم التفسىر (١١٥) . آراؤه العقىدية (١١٦) .

التفسىر فى ضوء العقىدة

مذهب أهل الراى ٢٠٠ — ١٢٠

المعتزلة ومخالقهم فى تناول القرآن (١٢١) وما بعدها . الطبرى وحنق الحنابلة علیه (١٢٣) . مجاهد وميله إلى التأویل (١٢٩) وما بعدها . طريقة المعتزلة فى نصوص الصفات الإلهية (١٣٣) تصانيف المعتزلة فى التفسىر (١٣٥) وما بعدها . الغرر والدرر (أمالى المرتضى) (١٣٧) . الزمخشرى وكتابه الكشاف (١٤٠) وما بعدها . إعجاز القرآن وبلاء المعتزلة فىه (١٤٢) وما بعدها . الفخر الرازى وتفسىره (١٤٦) . تعقب ابن المنير للزمخشرى (١٤٦) . إنكار الزمخشرى على الأشاعرة (١٤٨) وما بعدها . منهج الزمخشرى والمعتزلة فى التفسىر (١٥١) . العقل عند المعتزلة معيار الحقائق الدينية (١٥٨) . عدم إيمان المعتزلة بالسحر والكهانة وما يجرى مجراها (١٦٢) وما بعدها . الإيمان بوجود الجنّ (١٦٥) . كرامات الأولياء (١٦٧) . تأویل الكرسى (١٦٩) . تأثر علماء الكلام فى العقائد بعقائد الفرق المسىحية الشرقية (١٧١) . القول فى أفعال العباد (١٧٢) . اللطف الإلهى (١٧٢) وما بعدها . جزاء عصاة المؤمنین فى الآخرة (١٧٧) وما بعدها . الشفاعة للعصاة فى الآخرة (١٩١) . أرباب التوقف فى العقائد (١٩٩) .

٢٠١ — ٢٨٥ التفسىر فى ضوء التصوف الإسلامى

(١)

وحدة الوجود (٢٠١) وما بعدها . التفسىر عن طريق التأویل والرمز (٢٠٣)

ومابعدھا . آية النور (٢٠٥) . رأى لابن عربى فى العقيدة (٢٠٦) . جماعة إخوان الصفاء (٢٠٨) ومابعدھا . تعاليم الأفلاطونية الحديثة (٢٠٩) . تأويل إخوان الصفاء للنصوص الدينية (٢١٣) . أسرار إخوان الصفاء (٢١٥) ومابعدھا . الغزالى والتفسير بما وراء المعنى الظاهر (٢١٨) ومابعدھا . رأى الغزالى فى البصراط (٢٢٣) ومابعدھا . رأيه فى الشفاعة والكرامات (٢٢٦) . خصوصته لإخوان الصفاء (٢٢٨) .

(٢)

موازنة بين إخوان الصفاء والمتصوفة (٢٢٩) ومابعدھا . الخلاج (٢٣٠) ومابعدھا . تأثر الصوفية بتعاليم فيلون (٢٣٣) . الجلال والجمال الإلهيان عند الصوفية والدقة فى مواضعهما من القرآن (٢٣٣) ومابعدھا . التفسير الإشارى للقرآن (٢٣٦) . هلى فى الدين ما يجب كتمه (٢٣٧) . تصنيف الصوفية فى التفسير (٢٣٨) وما بعدها . ابن عربى (٢٣٩) وما بعدها . حديث لابن عربى مع ابن رشد (٢٤١) . الفتوحات المكية وفصوص الحكم (٢٤٣) . تفسير ابن عربى لوحدة الوجود (٢٤٥) يسمى الصوفية تأويلهم للقرآن إشارات لتفسيراً اتقاء لعلماء الرسوم (٢٤٧) . تفصيل علم الصوفية على علم علماء الرسوم (٢٤٨) . تفسير ابن عربى وأمثلة منه (٢٤٩) ومابعدھا . قد يكون ابن عربى متأثراً بالفلسفة الإغريقية (٢٥٥) . الشيخ السجاعى وشرحه لأغنية أبو قردان (٢٥٧) . طريق التأويل لا يرفع التفسير الظاهر عند الغزالى وغيره من الصوفية ، ومنهم ابن عربى (٢٥٨) وما بعدها . تأويل قصة الفيل (٢٦٤) . معنى التطبيق عند ابن عربى (٢٦٥) . مبانة طريقته لطريقة الإسماعيلية الباطنية (٢٦٦) . نعيه على أهل الظاهر وأهل الباطن (٢٦٦) وما بعدها . تأويله ستر العورة وغيره من أمور العبادات كالزكاة والحج (٢٦٨) وما بعدها . تجاوز الغزالى أيضاً ألهم الظاهرى للتشريع وموازنة بينه وبين ابن عربى فى ذلك (٢٧٢) وما بعدها . للعبادة ظاهر وباطن وقشر ولب عند الغزالى (٢٧٤) . رفض ابن عربى لمذهب الإباحة الذى يعتقه بعض الصوفية (٢٧٤) رأى ابن سينا فى ماهية الصلاة (٢٧٦) وما بعدها . رأى إخوان الصفاء فى العبادة الشرعية والفلسفية

(٢٧٧) وما بعدها . تحذير السهروردي من معارضة الشريعة الحقيقة (٢٧٨) .
الأفكار الصوفية عند ابن عربي كائنة في القرآن (٢٧٩) . الشمراني وأستاذة
الخواص (٢٨٠) . استنباط الصوفية علماً من ارتباط الحروف والأعداد على منهج
الباطنية والحروفية والبايين (٢٨٠) استخراج الشاعر الفارسي سنائي كلمة « بس »
من باء البسلة في أول القرآن وسين « الناس » في آخره (٢٨١) . نتائج من حروف
أسماء بعض الأنبياء (٢٨١) . آية فهم منها بعض الصوفية في قراءة لها وحدة الوجود
(٢٨٣) . احتجاج الصوفية بالقرآن لطريقهم في الذكر (٢٨٣) . الذكر بلفظ « هو »
(٢٨٤) . استنباط مقام الفناء مما جاء في الحديث « فإن كنت لاتراه » (٢٨٥) .

٢٨٦ — ٣٣٦ التفسير في ضوء الفرق الدينية

معاهد مذهب الشيعة (٢٨٦) . الخوارج والإشارة إليهم في القرآن (٢٨٧) .
هل في القرآن إشارة لتصويب فعل الخوارج وللحرب بين علي ومعاوية والقدرية
(٢٨٨) وما بعدها . هل في القرآن إشارات للأمويين (٢٨٩) . تفسير الشجرة
الملعونة في القرآن (٢٩٠) وما بعدها . منزلة علي رضي الله عنه عند أهل السنة
(٢٩١) . الاحتجاج لحقوق العلويين السياسية (٢٩١) . عقيدة الشيعة في علي (٢٩٢)
وما بعدها . قدح الشيعة في النص العثماني للقرآن (٢٩٣) . الزيادات على النص
العثماني عند الشيعة (٢٩٤) . نشر شيعة بغداد سنة ٣٩٨ هـ نصاً للقرآن عندهم ، وقد
حكم بإحراقه (٢٩٥) . مصحف علي روعي فيه الترتيب التاريخي ، جمع علي للقرآن ،
ترتيب السور عند الشيعة (٢٩٦) وما بعدها . مصحف لعقبة بن عامر علي غير
الترتيب المعروف . (٢٩٧) مصاحف كتبت في عهد عثمان باقية في عدة مواطن (٢٩٨) .
مصاحف وغير مصاحف كتبت بخط علي (٢٩٨) وما بعدها . حديث لعل مع
طلحة في شأن مصحفه ومصحف عثمان ، وفيه شهادة لمصحف عثمان بصحة ما فيه
(٣٠٠) وما بعدها . المصحف الكامل عند الشيعة مخبوء عند الإمام المنتظر يظهر
بظهوره (٣٠١) . النص العثماني للقرآن أساس الدين عند الشيعة غير أنهم يفسرونه

بما يوافق نحلته (٣٠٢) . أرفع المصادر عندهم في التفسير الأئمة (٣٠٣) أول مفسر عندهم (٣٠٣) انتهاء أسانيد التفسير عندهم إلى واحد من أهل البيت أو إلى أحد الأئمة (٣٠٤) وما بعدها . يتوسع الشيعة في اقتراح قراءات للقرآن توافق مذهبهم ولكنهم لا يتعبدون بها (٣٠٦) وما بعدها . آية يروون فيها قراءة تخالف رسم المصحف . (٣٠٦) أمثلة أخرى لرواية قراءات تخالف النص العثماني (٣٠٧) وما بعدها . إقحامهم في القرآن زيادات تؤيد مذهبهم (٣٠٩) وما بعدها . رميهم النص العثماني في بعض المواطن بعدم الاتساق وبالتفكك ورواية ترتيب آخر (٣١٠) وما بعدها . يكاد القرآن في نظرهم يكون كتابا شيعيا (٣١٢) . فهمهم في سورة الكهف (٣١٢) حملهم بعض صفات الذم في القرآن على كبار الصحابة (٣١٣) . مبهمات القرآن (٣١٤) وما بعدها . التعريف والإعلام للسهلي (٣١٦) . المبهمات في الحديث (٣١٧) . النجار الذي صنع منبر الرسول عليه الصلاة والسلام (٣١٨) . مؤلفون في مبهمات الحديث (٣٢٠) وما بعدها . تفسير المغضوب عليهم والضالين في سورة الفاتحة بالأمويين (٣٢٢) . تفسير الشيعة مبهمات القرآن بما يوافق أهواءهم (٣٢٣) . كنايات ورموز للشيعة عن خصومهم من الصحابة (٣٢٤) . تعظيم أهل السنة أهل البيت على نحو يخالف الشيعة (٣٢٤) وما بعدها . تأويل الشيعة آية النحل (٣٢٦) وما بعدها . تأويلهم آية النور (٣٢٧) . تأويل آيات في سورة البلد (٣٢٧) . تأويلهم آيات أخرى (٣٢٧) وما بعدها . حملهم بعض ما يضاف إلى الله على الأئمة (٣٢٨) . تأويلهم في سورة الرحمن (٣٢٩) . تأويلهم التين والزيتون (٣٢٩) وما بعدها . على في زعمهم يعلم ما كان وما يكون (٣٣٠) وما بعدها . يحملون الكلمة على علي (٣٣١) . الكلمات في القرآن هم الأئمة في زعمهم (٣٣١) . احتجاجهم للرجة (٣٣٣) . تأويل الإسماعيلية وغلاة الشيعة للقرآن (٣٣٥) . تأويل فرقة البائية (٣٣٥) وما بعدها .

التفسير في ضوء التمدن الإسلامي

٣٣٧ — ٣٩٦

الإسلام ومقتضيات الحضارة الحديثة (٣٣٧). رأى فريق من الهنود على رأسهم سيد أمير على في تشجيع الإسلام للحضارة بشرط التحرر في فهمه وترك الجمود (٣٣٧) وما بعدها . يتسمى هذا الفريق باسم «المعتزلة المحدثين» (٣٤٢). أحكام المعاملات عندهم ليست خالدة بل راعى فيها الزمن (٣٤٢). يرى أمير سيد على أن الرسول عليه الصلاة والسلام ألغى الرق (٣٤٣). لا تأخذ هذه الطائفة بالحديث وهو عندهم كقصص ألف ليلة وليلة (٣٤٣) وما بعدها . إنكارهم لحججة الإجماع (٣٤٥). أخرج بعض هذه الطائفة القرآن في ترجمة إنجليزية على الترتيب الزمني (٣٤٦). ألف أحمد خان بهادر تفسيراً للقرآن اتجه فيه إلى إثبات النسخ (٣٤٧). حركة التجديد في مصر والموازنة بينها وبين الحركة الهندية (٣٤٧) وما بعدها . السيد جمال الدين الأفغاني (٣٤٨) وما بعدها . محمد عبده (٣٤٩). جمال الدين ورينان (٣٥٠). صحيفة العروة الوثقى (٣٥٠). محاضرات محمد عبده في التفسير (٣٥١). مجلة المنار وصاحبها السيد رشيد رضا (٣٥١). مبدأ مدرسة محمد عبده أن الإسلام دين عالمي صالح لجميع الشعوب والأزمان وملابس الحضارة (٣٥٢). ليس في الإسلام ما ينافي المدنية الحديثة وبعض مسائل الربا (٣٥٢). انحطاط المسلمين في نظر هذه المدرسة يرجع إلى الجمود على المذاهب الأربعة (٣٥٣). يجب الرجوع إلى الكتاب والسنة وعمل السابقين (٣٥٣). إلا العصر يتطلب نظاماً جديدة (٣٥٤). الانتفاع بالحكاكي (الفونوغراف) في تسجيل اعترافات المتهمين وعدم الاقتصار على البيئة (٣٥٤) وما بعدها . مقاومة مبدأ التقليد في الفقه (٣٥٥). أبواب الاجتهاد لم تغلق (٣٥٦) وما بعدها . ترى هذه المدرسة أن الشريعة تقرر قاعدة الاجتهاد ورعاية الأصلح ، وتبنى على ذلك سنن أحكام تقتضيها ضرورة الزمن وإن خالفت النص (٣٥٧). إنكار هذه المدرسة للحيل الفقهية (٣٥٨). مسألة يفتى فيها صاحب المنار (٣٥٩) وما بعدها . يشبه محمد عبده فقهاء المذاهب بقساوسة بيزنطة حين الفتح

العثماني (٣٦١). فكرة المؤتمر الإسلامي (٣٦١). رأى المدرسة في وضع كتاب في الفقه موحد يعمل به في البلاد الإسلامية (٣٦٢) نعى المدرسة على البدع والخرافات (٣٦٢). قرب هذه المدرسة من المذهب الوهابي (٣٦٣). الإنكار على تقديس الأولياء (٣٦٣). تأثير كتب ابن تيمية وابن القيم (٣٦٥) وما بعدها. تأثر المدرسة في بعض النواحي بالفزالي (٣٦٧). يفرق الشيخ محمد عبده بين أداء العبادة في مظهرها الصوري وأدائها بروح التهذيب ، ويمثل لذلك بالزكاة والصلاة (١٦٨) وما بعدها . يرى محمد عبده أن إنشاء المدارس أفضل من تأسيس المساجد (٣٦٩) مقاومة المدرسة لمجلات المبشرين المسيحيين (٣٦٩) وما بعدها . إنجيل برنابا (٣٧٠). كتاب محمد عبده « الإسلام والنصرانية » (٣٧٠). مدرسة الدعوة والإرشاد الإسلامي (٣٧٠) .

منهج مدرسة محمد عبده في تناول القرآن (٣٧٢). مراعاة الفواصل في القرآن لا تجيز عنده تقديم ماحقه التأخير (٣٧٣) وما بعدها . من مبادئ هذه المدرسة أن القرآن لا يحتوي على ما يعارض العلم (٣٧٦). يدل القرآن على حركة الأرض وغير ذلك من المعلومات الكونية (٣٧٦) وما بعدها . سنن العمران الثابتة في القرآن (٣٧٧). أهمية دراسة التاريخ في النظر الإسلامي (٣٧٨). علاقة القرآن بعلم الطبيعيات (٣٧٨). العناية بعلوم الكون (٣٧٩). العناية بالفنون وعلوم الصناعات (٣٨٠) وما بعدها . استشهاد محمد عبده في تفسير القرآن بآراء الأورو بين (٣٨١) ترى المدرسة في بعض الآيات بعض نظريات دارون (٣٨٢). على دارس القرآن أن يعرف النظريات الحديثة (٣٨٣). تفسير المدرسة الجن في القرآن بالمكروبات (٣٨٤). العدوى والطاعون (٣٨٤) . هل يرجع النوع الإنساني إلى أصل واحد (٣٨٥) رأى المدرسة في تعدد الزوجات (٣٨٧) القرآن يثبت المساواة الأدبية بين الرجل والمرأة (٣٩٠). الإسلام الحقيقي دين العقل (٣٩٠). تفسير المدرسة لابن السبيل (٣٩٠) وما بعدها . نعى المدرسة على التقليد (٣٩١). خطر الاعتقاد في الخرافات (٣٩٣) وما بعدها . تقرير المقررين للبدع (٣٦٥) .

هَذَا الْبَيْتُ الْإِسْلَامِيّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المرحلة الأولى للتفسير

- ١ -

كذلك يصدق على القرآن ما قاله في الإنجيل العالمُ اللاهوتي التابع للكنيسة

الحديثة : پتر ورنفلس Peter Werenfels :

« كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس ،

وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه » .

فكل تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامى ، زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس ، وإلى اتخاذ هذا النص سنداً على موافقته للإسلام ، ومطابقته لما جاء به الرسول [عليه الصلاة والسلام] . وبهذا وحده كان يستطيع أن يدعى لنفسه مقاماً ، وسط هذا النظام الدينى ، وأن يحتفظ بهذا المقام .

هذا الاتجاه ، وتعاطيه للتفسير ، كان بطبيعة الحال هو المنبت لكتابة تفسير مذهبي سرعان ما دخل في طور المنافسة مع التفسير السطحي البسيط .

ومقصد البحوث التالية هنا أن تبين تبياناً مفصلاً : على أى وجه ، وإلى أى مدى من النجاح اتجهت المذاهب الدينية في تاريخ الإسلام ، إلى تحقيق ذلك الغرض .

* * *

تمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن ، وأوائل هذا التفسير المشتملة على البذور الصالحة ، في إقامة النص نفسه .

فلا يوجد كتاب تشريعي ، اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزل أو موحى به ، يقدم (*) نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات ، كما نجد في نص القرآن (*) .

(*) لم ير جولد زيهر كتب الشرائع السابقة في نصوصها الأصلية ، فكيف يحكم بأنها ليست كالقرآن في تعدد الوجوه والقراءات ؟ على أنه يناقض نفسه ، فيستقر هو فيما يلي (في هذا الباب إذ يعرض للكلام عن حديث نزول القرآن على سبعة أحرف) أن التلود يقول بنزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد ، أليس هذا شبيهاً بنزول القرآن على أحرف ؟ أما النصوص الباقية من الكتب السابقة فهي مختلفة اختلافاً كبيراً بل متضاربة أيضاً . وهذا يقرره جولد زيهر نفسه كذلك حيث يتساءل (في باب التفسير بالمنقول التالي لهذا الباب عند الحديث عن أبي الجلد) : أى نسخة من التوراة كان يستخدمها (أبو الجلد) في دراسته ؟ ففي هذا اعتراف بوجود نسخ مختلفة . وهذا ما يؤيده علماء العرب (كابن حزم في الملل والنحل ، وأبي الفداء في مقدمة مختصر تاريخ البشر حيث ذكر ثلاث نسخ معروفة للتوراة ، وغيرهما) . وكذلك الانجيل اختلفت نصوصه اختلافاً أساسياً باختلاف رواته من الحواريين كما تأكد ضياع كثير منه ومن التوراة (انظر مقدمة آرثر جفري على كتاب المصاحف لابن أبي داود ، فقد بين بما لا يدع مجالاً للشك أن تاريخ التوراة والانجيل ومحة نسبتهما وحرفيتهما أبعد شيء عن الصحة والوثوق) .

(*) معنى الاضطراب وعدم الثبات في النص : هو ورود النص على صور مختلفة أو متضاربة لا يعرف الصحيح الثابت منها . أما ورود النص على صور كلها صحيح النسبة إلى مصدره متواتر الرواية عنه فيليس في ذلك شيء من الاضطراب وعدم الثبات . وقراءات القرآن المعتمدة مهما اختلفت في النص الواحد متوازية كلها مقطوع بصحة نسبتها إلى المصدر الأصلي ، كما يقرر ذلك جولد زيهر نفسه فيما بعد . وحسبك أنه هنا يشهد باختلافها منذ أقدم عصور تداولها . فعني ذلك أن مصدرها الأصلي للناس وهو الرسول عليه الصلاة والسلام كان على بينة من هذا الاختلاف ، =

وفي جميع الشوط القديم للتاريخ الإسلامي ، لم يحرز الميل إلى التوحيد العقدي للنص إلا انتصارات طفيفة(*) .

والنظام العقدي الدقيق التطابق ، وتغلغل روح عامة تامة من التماثل والتوافق أمر ليس من خصائص النص الأصلي من حيث هو طابع بارز له ، ولم يبرز إلى الأمام إلا في مراحل متأخرة .

وعلى عكس ذلك نستطيع أن نلاحظ من نعوت غير تافهة ، بل أساسية في

= وهو الواقع فعلا ، فقد أخبر الرسول بالحديث الموثوق به أن القرآن أنزل على سبعة أحرف وأذن بقراءة ماتيسر من ذلك ، كما سيقدر جولد زيهر . وإذا كنا قد آمننا بأن الرسول جاء بالقرآن لزم أن نؤمن أيضاً بما وصف به هذا القرآن . وقد وضع العلماء بما لا مزيد عليه فوائد تعدد القراءات ، وليس أقل هذه الفوائد أنه ناحية من نواحي الإعجاز الذي اختص به القرآن ، لأنه بتعدد قراءاته كأنه عدة كتب منزلة لا كتاب واحد ، لاسيما إذا كان في كثير من هذه القراءات إن لم يكن أكثرها نزوة جديدة في تشريع أو حكمة أو نحو ذلك . فهل انعكست الآية حتى نحسب للزينة عابا ، والذهب ترابا ؟

(*) لا يستطيع أحد أن يثبت أنه كان هناك ميل إلى توحيد نص القرآن ، بل انتصار ذلك الميل . وفي ذلك يناقض جولد زيهر نفسه بما سيذكره فيما بعد من أن المسلمين تلقوا القراءات المختلفة بالنسامح والقبول ، وكثير غير ذلك مما ذكره . وأني لأحد أن يقضى بتوحيد النص ، والمسلمون متفقون على صحة حديث الرسول من إنزال القرآن على سبعة أحرف . وجمع عثمان للمصحف لم يكن رغبة في توحيد النص — كما توهمه جولد زيهر فيما بعد — بل قصدا إلى إثبات القراءات المقطوع بصحتها ونسبتها إلى الرسول ، ولذلك أمر بكتابة خمس نسخ أو أكثر مختلفة القراءات ، وما ساعد على استيعاب القراءات المعتمدة إهمال النقط والشكل في الخط العربي حينئذ ، فهذا عامل مساعد لا موجب كما يتوهمه المؤلف فيما بعد . وكل ما عني به الإسلام هو التثبت من صحة القراءة وتواترها ، فإذا ثبت ذلك فعلى كل مسلم قبولها واعتقاد أنها قرآن ، كما يكفر من أنكر ذلك .

حقيقة الدين ، أن الميل إلى توحيد النص الأصلي غريب على الإسلام في بادئ الأمر ، أو هو على الأقل أمر غير ذى ^(١) بال .

ليس هناك نص موحد للقرآن ، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير . والنص الملتقى بالقبول (القراءة المشهورة) ، الذى هو لذاته غير موحد في جزئياته ، يرجع إلى الكتابة التى تمت بعناية الخليفة الثالث : عثمان دفعا للخطر المائل من رواية كلام الله فى مختلف الدوائر على صور متغايرة ، وتداوله فى فروض العبادة على نسق غير متفق ، فهى إذا رغبة ^(*) فى التوحيد ذات حظ من القبول .

يبد أن هذه الرغبة لم يصادفها التوفيق على طول الخط . فإن النص الأصلي المفترض ، الذى ينسب إلى نفسه — بمعنى أدق من الكتب السماوية فى أديان أخرى — أن كل كلمة منه ، وكل حرف من حروفه — بالمعنى الحرفى — يمثل كلام الله الذى سُجِّل نصه المعتمد منذ القدم فى اللوح المحفوظ ، ومن هذا اللوح نزل به ملك الوحي شفاهاً على الرسول المختار ، هذا النص يعرض منذ أقدم عهود الإسلام ، فى مواضع كثيرة ، قراءات معتمدة على الروايات الموثوق ^(*) بها ،

(١) انظر محاضرتى :

Katholische Tendent und Partikularismus im Islam,
Beitraege zur Religionswissenschaft, Jhrg. I (1913-14) 115-142

(*) ظهر لك أن الرغبة فى توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين ، فضلا عن عثمان رضى الله عنه ، وإنما كان القصد إلى إثبات القراءات الصحيحة ، دون حجب فى اختيار إحداها ، كما قصد تبعاً إلى منع الأخذ بقراءة لم تثبت فى المصاحف العثمانية ، حيث أحرقت مصاحف كثيرة أخرى ، منها مصحف عبد الله بن مسعود وغيره .

(*) انظر كيف يعترف جولد زيهر بوثوق الروايات ، وإذا فهل يسع منصفاً إلا الإذعان ، والاعتناع بتعدد قراءات القرآن ؟

تختلف اختلافاً ليس دائماً من نوع عادم الأهمية^(*) . وتجاه هذه القراءات يسود الميل إلى التسامح^(*) في اختلافها ، فلم تستبعد مثل تلك القراءات المختلفة لصالح نص اعتمدت صحته وحده ، كما كان منتظراً من نص إلهي إنما يمكن أن ينسب إلى نفسه حق الصدور عن الله إذا جاء في قالب موحد متلقى من الجميع بالقبول^(*) بل اعتمدت أصالة كل هذه الروايات المختلفة ، أي صدورها عن المصدر الإلهي جميعاً ، واحدة إلى جانب أخرى .

وقد عالج هذه الظاهرة علاجاً وافياً ، وبيّن علاقتها بفحص القرآن ، زعيمنا الكبير : تيودور نولدكه Theodor Nöldeke في كتابه الأصيل البكر : تاريخ القرآن ، الذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس :
(^(١) Geschichte des Qorans; (Göttingen 1860) .

(*) مهما كان للقراءات المختلفة من أهمية فلم يبلغ ذلك بحال مبلغ التضاد أو التناقض ، حاشا لله (أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) ، وقد حصر العلماء أنواع الاختلاف فلم تزد على ثلاثة أحوال : اختلاف اللفظ والمعنى واحد ، اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد ؛ اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد (انظر : النشر لابن الجزري ج ١ ص ٤٩) .

(*) ليس هناك تسامح بل يجب على كل مسلم قبول القراءة متى ثبتت روايتها واعتمدت صحتها ، ويكفر من أنكر ذلك كما سبق .

(*) لا وجه لهذا التحكم ، وقد أثبت الله سبحانه إعجاز القرآن لسكل من تحداه ، أفلا يعلم جولدزيهر أن من أساليب البلاغة تنويع العرض مع عدم تغير القصد في هذا التنويع ، وكما تساجل البلغاء في التفنن بوضع كلمة مكان أخرى ، أو قراءتها على وجوه متعددة ، ولكن هذا ذوق عربي تلمس العذر لغير العربي ألا يدركه .

(١) طبع للمرة الثانية بتقيح كل من : شفلي Friedrich Schwally و برجستر G. Bergstraesser و برتسل O. Pretzl ، سنة ١٩٠٩-١٩٣٨

وترجع (*) نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي ، الذى يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة ، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته ، وعدد تلك النقاط (١) . بل كذلك فى حالة تساوى المقادير الصوتية ، يدعو اختلاف الحركات الذى لا يوجد فى الكتابة العربية الأصلية ما يحدده ، إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة ، وبهذا إلى اختلاف دلالتها . وإذا فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط ، واختلاف الحركات فى الحصول الموحد القالب من الحروف الصامتة ، كانا هما السبب الأول فى نشأة (*)

(*) لم يكن الخط العربى سبباً فى اختلاف القراءات ، بل كان مساعداً على استيعاب القراءات الصحيحة بحالته التى كان عليها عند كتابة المصاحف العثمانية ، من إهمال النقط والشكل ، كما سبق . فليست العبرة بالخط ، وإلا لاعتمدت قراءات يسمع الخط بها كقراءة حماد التى سيذكرها المؤلف ، وكقراءة ابن شنبوذ وغيره ، وسيذكرها أيضاً ، فقد كان يرى أن ماوافق خط المصحف العثمانى صحت القراءة به متى صح وجهه فى العربية ، يقطع النظر عن الرواية ، ولذلك أدب وعذب واستتيب حتى رجع عن غيه كما سيأتى .

(١) تعتمد على الخصوصية المذكورة قصة أن أهل الأبله (لا أيلة) على دجلة — وهى القرية التى حمل المفسرون عليها القرية المبهمة المحتنة من قرى الضيف فى الآية ٧٣ من سورة الكهف — سألوا عمر أن يغير آية الكهف : «حق إذا أتيا — أى موسى وصاحبه — أهل قرية استطعموا أهلها فأبوا أن يضيفوهما» بأن يقرأ : فأتوا أن يضيفوها بدلا من : فأبوا ، لما فيه من مهانة لهم Journal asiat. 1852, II, 74 وحكى ذلك أيضاً عن أهل تلمسان (أغادير) انظر :

Basset et Nédromah et les Traras (Paris 1901) Einl. XII Anm. 3.

(*) مقتضى كلامه هنا أن نشأة القراءات متأخرة عن الخط ، وقد ذكر من قبل ، وسيكرر من بعد أن عنصر الحرية فى اختيار القراءة كان موفوراً منذ أول تداول القرآن ، وإذا فلم يكن ذلك ناشئاً عن الكتابة . وقد علمت أن إهمال النقط والشكل كان مساعداً على استيعاب القراءات الصحيحة لا موحباً للاختلاف .

حركة اختلاف القراءات في نص لم يكن منقوفاً أصلاً ، أو لم تتحرر الدقة في نقطه أو تحريكه^(١) .

وليان هاتين الحقيقتين قد تكفي بعض أمثلة لحسب ، أولاً للاختلاف في تحلية الهيكل المرسوم بالنقط :

الآية ٤٨ من سورة الأعراف : « ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون » ، قرأ بعضهم بدلاً من : تستكبرون بالباء الموحدة ، تستكثرون بالثاء المثلثة^(*) .

والآية ٥٧ من هذه السورة أيضاً : « وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته » ، قرئ أيضاً : نشرا بالنون بدل الباء^(*) .

والآية ١١٤ من سورة التوبة : « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه » بالياء المثناة التحتية ؛ وفي قراءة - من الغريب أنها قراءة حماد الرواية - : « أباه » بالياء الموحدة^(*) .

وفي الآية ٩٤ من سورة النساء وردت حالة كثيرة الالفادة ، إذ تنطبق الظاهرة

(١) انظر: Noldeke Geschichte des Qorans (1 Aufl.) 261 oben

(*) لم تعتمد هذه القراءة في القراءات السبع ولا الأربع عشرة . بل هي منكرة ولا يعرف على وجه التحديد من قرأ بذلك . وحسبك هذا دليلاً على أن الخط لم يكن هو العمدة في صحة القراءة .

(*) ثبتت هذه القراءة ، بضم النون وسكون الشين عن طريق ابن عامر من السبعة ؛ وبضم النون والشين عن طريق نافع وابن كثير وأبي عمرو وأبي جعفر وبسقوط ، وواقفهم ابن محيصن واليزيدي ، وقرأ حمزة والكسائي وخلف بالنون المفتوحة وسكون الشين على المصدر الواقع موقع الحال ، فتبين لك أن مبنى ذلك هو تواتر الرواية لا هيئة الرسم .

(*) هذه قراءة منكرة بالاتفاق فليست من السبعة ولا الأربع عشرة . ولو كان مجرد الخط كافياً لاعتمدت .

المذكورة آنفا على كل حرف تقريبا من أحرف كلمة فيها : « يأبها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا » ؛ فبدلا من : « فتبينوا » قرأ جماعة من ثقات القراء (*) : « فتثبتوا » . والهيكल الرسوم « فسوا » يتحمل الوجهين ^(١) . وعلى كل حال لا تسبب هذه الاختلافات وما شابهها فرقا من وجهة المعنى العام ولا من جهة الاستعمال الفقهي .

ولكن مثل هذا الفرق يوجد في الموضع التالي :

آية ٥٤ من سورة البقرة : يدور الحديث حول غضب موسى حين علم بصنع بني إسرائيل عجلا من ذهب وعبادتهم إياه ؛ فهو يقول : « يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم » . أى فليقتل بعضكم بعضا ^(٢) ، (أو بالمعنى الحرفي للنص : فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم) ، وهذا ينطبق في الواقع على ماجاء في سفر الخروج فصل ٣٢ فصلة ٢٧ ، الذي هو مصدر ^(*) الكلمات القرآنية ، وربما ^(*) كان مفسرون قدماء معتد بهم (ذكر قتادة البصرة المتوفى ١١٧ هـ ٧٣٥ م

(*) يعترف جولد زيهير بأن من قرأ بذلك هم من ثقات القراء ، وثقات القراء هم أصحاب القراءات المتواترة ، فهل بعد ذلك مجال لنوهم أن الخط يعتد به في ذلك ؟ والذين قرؤا بهذه القراءة هم حمزة والكسائي وخلف وواقفهم الحسن والأعمش . والباقون بياء موحدة وباء منثاة من أسفل ، وهما متقاربان يقال تثبت في الشيء تبينه . (١) ورد ذكر لهذه الآية القرآنية في كتاب الدييات لأبي عاصم النبيل (المتوفى سنة ٢٨٧ هـ = ٩٠٦ م) بمناسبة حديث يتعلق بها ؛ وقد رويت في ذلك على وجهين : فتثبتوا ، فتبينوا (القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ طبع النعساني ص ١٤ — ١٥)

(٢) انظر الآية ٣٣ من سورة النساء بتفسير ابن سعد (طبقات ج ٦ ص ٥٢) (*) هذا تقول بالباطل على القرآن . بل المصدر هو اللوح المحفوظ للتوراة والقرآن وغيرهما من الكتب السماوية ، كما قرر المؤلف في صدر الكلام . (*) لا معنى للاقتراض في هذا المجال ، وعلى فرض أن قتادة قرأ بذلك فربما =

حجةً على ذلك) قد وجدوا هذا الأمر بقتل أنفسهم ، أو بقتل الآمين منهم ، أمراً شديداً القسوة ، وغير متناسب مع الخطيئة ، فأثروا تحلية الحرف الرابع من هيكل الحروف الصامتة : « فاملوا » بنقطتين من أسفل ، بدل التاء المثناة من أعلى ، فقرأوا : « فأقبلوا أنفسكم » بمعنى : حققوا الرجوع عما فعلتم ، أى بالندم على الخطيئة المقترفة . وهذا المثال يدل فعلاً على أن ملاحظات موضوعية قد شاركت في سبب اختلاف القراءة(*) ، خلافاً للأمثلة السابقة التي نشأ الاختلاف فيها من مجرد ملاسبات فنية ترجع إلى الرسم .

ويبدو أن نفس هذه الظاهرة توجد في آيتي ٨ - ٩ من سورة الفتح . وهنا يخاطب الله محمداً [صلى الله عليه وسلم] : « إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلاً » ، فبدلاً من : « وتعزروه » بالراء المهملة ، الذي معناه : وتساعدوه ، قرأ بعضهم : « وتعزروه »(*)

== صحت عنده هذه القراءة عن طريق الآحاد لا التواتر لأنه كان حافظاً وإن دمه رجال النقد بالتدليس . ومهما يكن من أمر فليست هذه القراءة من السبعة ولا الأربع عشرة ؛ على أنه إذا كان جولد زيهير يقرر أن القراءة للعتمة هي المطابقة لما جاء في التوراة فهذا خبر تأييد بلسانه لحجية القراءات المقتمة . أما قتادة فمن قال بأنه من القراء ؟ ولقد روى استعظام هذا الجزاء عن القاضي عبد الجبار المعتزلي لا عن قتادة ، ورد عليه العلماء (انظر الألوسي في الآية) ، فليس من الأمانة نسبة الأقوال إلى غير أصحابها .

(*) قد علمت أنها ليست قراءة ، ومن ذا قال إن القراءة النكرة من القراءات ؟ (*) ليست من القراءات السبع ولا الأربع عشرة ، بل هي قراءة آحاد لابن عباس (انظر الألوسي في الآية) فلا يعتد بها ، وأخطأ جولد زيهير في فهم فروق العربية ، فإن التعزير بالراء المهملة هو الذي معناه التفضيم والتعظيم ، والتعزير بالزاي المعجمة هو التقوية المتضمنة معنى النصر ، فهذا الأخير هو الذي يصور معنى المساعدة تصويراً جليلاً في العربية لا الأول خلافاً للعربية ، قال تعالى : « فعززنا بها بثالث » أى قوتناها ، على أن مثل هذه الأوهام ما كان ليقام لها وزن في إثبات قراءة على أخرى ==

بالزاي المعجمة بمعنى : وتعظموه . وأنا لا أستبعد^(١) أن يكون من دواعي تفسير النص على هذا الوجه خشية تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة . نعم ورد في القرآن أحيانا - دون اعتراض من القراء - معنى أن الله سينصر من ينصره (آية ٤٠ من سورة الحج ، آية ١٧ من سورة محمد ، وراجع : «وينصرون الله»^(٢) ورسوله » في الآية ٨ من سورة الحشر) ، ولكن ربما سمح لفظ : نصر ، المرادف^(٣) للمساعدة والمعونة ، والمستعمل في جميع المواضع المشار إليها ، بفهم معنى النصر الأدبي (بالطاعة والامتثال) ، دون أن يصور تصويرا جديدا معنى المساعدة المادية كما يصوره لفظ . عزّر المستعمل هنا (والمتفق مع لفظ : عازر العبري) . وقد كان مجرد إضافة نقطة واحدة كافيا في إزالة ذلك الإيهام : فانتقل المعنى من تقديم المعونة لله إلى تعظيم الله . وهو تصرف في النص سنتناوله من قرب في مساق هذا الفصل .

وكثير عدد القراءات التي يدور اختلافها حول هذا الرسم (؛) هل يحلى بنقطتين من أعلى أو من أسفل ، فهو على الأول تاء فوقية لخطاب المذكر ، وعلى الثاني ياء تحتية للغائب المذكر ، وفي كلتا الحالتين لا يكاد ينال المعنى تفسير

= وكما ذا من الآيات يشتمل على التعبير بنصر الله كما ذكر جولدنزيهر نفسه ، أو ما هو بمعناه أو أعنف منه دلالة بالنظر إلى تنزيهه مقام الألوهية ، مثل : إن تفرضوا لله قرصاً حسناً ، ونحوه . فلو كان لمثل هذه الاعتبارات تأثير لما بقى في القرآن شيء من ذلك .

(١) ومن جهة أخرى ينبغي أيضاً ألا يفرض افتراض أن قراءة وتعزروه بالزاي هي الأصلية ، وأن قراءة الراء نشأت من التصحيف . والفعالان التاليان له (وتوقروه وتسبحوه) أقرب في المعنى إلى التعزير .

(٢) انظر أخبار الأيام الأول (العهد القديم) إصحاح ٥ فصلة ٢٣

(٣) انظر الآية ١٥٧ من سورة الأعراف .

ذو بال (١) .

وبهذا ندخل في دائرة اختلاف الحركات في الحصول الواحد للحروف الصامتة ، حيث ينشأ من ذلك أيضاً اختلاف نحوى بحسب (٢) .

آية ٨ من سورة الحجر : « مَا نُزِّلُ الْمَلَائِكَةُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ » ، ف تبعاً لاختلاف القراء في قراءة اللفظ الدال على نزول الملائكة ، هل هو : نُزِّلَ ، أو : تَنْزِلُ ، أو : تُنْزَلُ (كل هذه القراءات ممثلة في الأقاليم المختلفة) ، تفيد المعنى كل كلمة بما يناسبها : نحن نزل الملائكة ، أو الملائكة تنزل (*) .

يبد أن هذا الاختلاف في الحركات قد يدعو إلى تغييرات أبعد مدى من

(١) انظر نولهك ج ١ (الطبعة الأولى) ص ٢٨٢ ، وفيما يتعلق بمثل هذه القراءات نسب إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] أنه قال : « إذا اختلفتم في الحرف هل هو ياء أو تاء فاكذبوه ياء » أسد الغابة ج ١ ص ١٩٣ (*)

(٢) تقدم فرصة ممتازة لمثل هذا الاختلاف في القراءة مجموعة هذا اللفظ : إن ، فهل هي إن المؤكدة المكسورة أو المفتوحة ، أو أن المصدرية الخفيفة . وفي سورة آل عمران ، الآيات ١٦ — ١٨ نجد مثالا نموذجياً لهذا وللتكاف النحوي في تعليل هذه القراءة أو تلك .

(*) يؤول المعنى في كل هذه القراءات إلى مآل واحد ، على أنه أخطأ في تعيين القراءات الواردة ، فليس ما ذكره في السبع ولا الأربع عشرة ، بل ورد فيها زيادة على القراءة المشهورة : تنزل بتشديد الزاي المفتوحة مع ضم التاء وفتحها .

(*) هذا الحديث (في تعليق المؤلف رقم ١) ظاهر الضعف ، فقد كان النبي أمياً ، ثم كيف يختلفون والنبي صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم يتلقون القرآن عنه شفاهاً ؟ وأعجب من ذلك تحبظ المؤلف (انظر التعليق رقم ١ في ص ١٢) في افتراض أن هناك قراءة أصلية ، وأخرى معرفة أو مصحفة ، وقد ظهر أنه يبنى على غير أساس ، وأن ما يزعمه قراءة ليس من القراءات في شيء .

حيث المعنى ؛ مثل آية ٤٣ من سورة الرعد : « وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ » ،
فقد وردت هذه الجملة بالقراءة التالية : « وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ » ؛ كما أن
تغيراً زائداً على هذا في تحريك لفظ « علم » . سمح بالقراءة التالية ^(١) : « وَمِنْ
عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ » (*)

وفي اختلاف الحركات الذي يتوقف عليه في نفس الوقت نظام تركيب الجملة
في الآية ، تنعكس أحياناً أيضاً صور من الاختلاف الفقهي . وتقدم المشال
الأصيل لذلك آية ٦ من سورة المائدة : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى
الكَعْبَيْنِ » (*) ، فالرخصة المرفوضة التي قال بها الشيعة ، من الاكتفاء عند

(١) الكشف ج ١ ص ٤٩٩

(*) قراءة الجار والمجرور على أنه خبر مقدم وعلم مبتدا وردت في القراءات
الأربع عشرة عن الحسن والمطوعى ومع ذلك فهي من الشواذ . أما على أن لفظ
« علم » فعل مبنى للمجهول فليست من هذه القراءات بل هي من المنكرات لم يعتد
بها . ومن هذا يتضح أن العمدة عند القراء على الرواية ، فلا اختيار ولا بداء في
قراءات القرآن .

(*) قراءة نافع وابن عامر وحفص والكسائي وبقوب بالنصب عطفاً على
أيديكم وإذا فحكمها الفصل كالوجه صراحة والباقيون بالحذف عطفاً على رءوسكم
لفظاً ومعنى ثم نسخ بوجوب الفصل أو بحمل المسح على بعض الأحوال وهو لبس
الحف ، وللتنبه على عدم الإسراف في الماء لأنها مظنة لصب الماء كثيراً عطفت على
المسوح ، أو خفض على الجوار ، وإن قال بعضهم لا ينبغي التخريج على الجوار لأنه
لم يرد إلا في النعت أو ما شذ من غيره . أما الشيعة الذين عناهم المؤلف فهم الأمامية
فقد روى عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر أن الواجب في الرجلين المسح ، وهو
مرفوض من جمهور الأئمة كما قرره المؤلف . على أن هناك قراءة شاذة بالرفع
للحسن البصري أي ومغسول أرجلكم إلى الكعبين ، فهو مع ذلك يقول بوجوب
الفصل . هذا وما كان اختلاف القراءات ليؤدي إلى اختلاف جوهرى في الفقه لاسيما =

الوضوء بمسح ما يغطي الرجلين ، بدلا من غسلهما ، ^(١) مبنية على عطف : « وأرجلكم » على « رؤسكم » الجرور بالباء على حين أن وجوب غسل الرجلين مبنى ^(*) على عطفه منصوبا على « وجوهكم » المنصوب مفعولا لقوله « فاغسلوا » (أى فاغسلوا وجوهكم وأرجلكم) .

وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة في هذه الدائرة تنشأ ^(*) من إضافة

في العبادات التي تلقاها المسلمون عن الرسول مباشرة وقد علمهم الوضوء وما كان للشيعة أن يعتمدوا على مجرد القراءة ، والا لما كان منهم من يوجب الغسل وهم كثير ، بل يوجب الناصر للحق من الزيدية الجمع بين الغسل والمسح وهو قول داود الظاهري أيضاً . فهاذا لا إلا أنهم يتمسكون بما أقر عن النبي تعليمه للمسلمين . وربما لم يقف الباقر على النسخ أو كان النقل عنه ضعيفا فقد نقل أيضاً عن غيره من أهل السنة مع بعده . بالنسبة إليهم ، أو كانت المراد من المسح الاقلال من الماء . بيد أننا لا نريد انكار أن اختلاف القراءات قد يترتب عليه اختلاف فقهي ، فقد بنى الفقهاء نقض وضوء اللدوس وعدمه على اختلاف القراءة في « لمستم ولا مستم » وجواز وطء الحائض عند الاقتران قبل الغسل وعدمه على الاختلاف في « يطهرن » الخ . بل في ذلك خجة على أن القراءات المعتمدة إنما هي بمثابة آيات متعددة يجب قبولها جميعاً على أنها قرآن .

(١) أنظر : Vorlesungen 273

(*) قد علمت أن من يقرؤون بالجهر أيضاً يوجبون الغسل فليس مبنى إيجاب الغسل هو القراءة بالنصب كما زعم .

(*) العجب أشد العجب من تسرع جولد زهر إلى الحكم بأن الزيادات تؤثر في نشأة قراءات ، مع أنه سيذكر بعد قليل أنه « ليس بواضح حقاً ما قصد من هذه الزيادات ، هل قصد أصحابها إلى تصحيح حقيقى للمص أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص في شيء » ، ثم يرجع هذا الرأي الثاني ، أليس معنى ذلك أنه كان أولاً في شك من الأمر ثم اهتدى إلى أن هذه الزيادات من قبيل التفسير فحسب ولم يقل أحد إنها من القرآن ؟ فما هذا التناقض ؟

زيادات تفسيرية ، حيث يستعان أحياناً على إزالة غموض في النص بإضافة تمييز أدق ، يحدد المعنى للمبهم ، ودفعاً لاضطراب التأويل .

وقد رويت أمثال تلك الزيادات في النص عن اثنين من صحابة الرسول بوجه خاص ، تظهر في قراءتهما على وجه العموم أشد الاختلافات ^(١) التي تمس حتى محصول السور ^(*) ، وكلاهما من أعظم المعلمين مقاماً في أقدم طبقة إسلامية : عبد الله بن مسعود ^(٢) ، وأبي بن كعب ^(٣) ، وقد انتفع فعلاً رجال الجدل المسيحيون بقراءات الأول ، فأتخذوها حجة للطن في صحة القراءات المشهورة ^(٤) ،

(١) انظر : Noldeke (1) I. C. 227,232

(*) من التهم الكثيرة التي وجهها النظام المعتزلي إلى ابن مسعود أنه جحد سورتين (الموعذتين) من كتاب الله دون حجة ، وأنه لم يزل يقول في عثمان القول القبيح منذ اختار قراءة زيد بن ثابت (ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، القاهرة - مطبعة كردستان سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٦) .

(٢) يسمى تارة عبد الله بن المسعود (ابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ١١٢ س ٩) ، ويسمى كثيراً عبد الله بن أم عبد (البخارى : كتاب فضائل الأصحاب رقم ٢٥ ، ابن سعد ج ٢ قسم ٢ ص ٩٩ س ٣ . وفي الفصل الخاص بابن مسعود من طبقات ابن سعد أيضاً ج ٣ قسم ١ ، ص ١٨٢ س ١١) . ولفظ : عبد ، الذي ورد في كثير من الأسماء القديمة ، يبدو أن الحامل على استعماله بهذا الاختصار هو الملاحظة المذكورة في مجلة جمعية المستشرقين الألمان ج ٥١ ص ٢٦٥ (انظر أيضاً فلهاوزن : Reste Arab. Heidentums ص ٤ س ١٢ من أسفل ، ويوجد أيضاً في هذه السلسلة من الأسماء : أم عبد بنت عبدود (ابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ١٠٦ س ١٨)

(٣) لا يوجد بهذا الاسم ماعداه وصحائياً آخر (أسد الغابة ج ١ ص ٤٩) إلا رجل يسمى أبي بن كعب ورد في كتب الحديث في إسناد للترمذى في صحيحه (طبع بولاق ١٢٩٢ هـ ج ٢ ص ٢٦٧ س ١٤) ، ووصف بأنه صاحب الحرير . وبينه وبين الصحابي الذي روى الحديث رجل واحد . وبينه وبين الترمذى رجلان .

(٤) ابن حزم : الملل والنحل (القاهرة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٧٥

وعلى الرغم مما نال النص القرآني في قراءتهما من تغييرات بعيدة المدى - ليس فقط من حيث الحروف والحركات والكلمات كما ذكرنا - فقد تمتعا بالإجلال على أنهما (*) خير حجج النص القرآني^(١)، مع الرجوع في ذلك إلى حكم^(٢) منسوب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] . وكان أبي الذي استخدمه محمد [صلى الله عليه وسلم] أيضاً في كتابة الوحي^(٣) ، يعد أقرأ الصحابة بشهادة جبريل وحسبك به شهيداً ، وكان خيرهم استعداداً لتعريف من يدخلون حديثاً في الإسلام - عن طريق التعليم - بنجوم الوحي القرآني^(٤) . كما أن عبد الله ابن مسعود تلقى شفاهاً من فم الرسول [صلى الله عليه وسلم] سبعين سورة من القرآن وهو لا يزال بعدُ غلاماً يرعى الإبل ؛ وكان من أول من أفشى نصوص الوحي المقدس في أهل مكة .^(٥) وطبقاً لحديث عن الرسول روته أصح مجاميع السنة ، يشتركان (أبي وابن مسعود) مع اثنين آخرين من الصحابة في مزية عظيمة : « تعلموا القرآن من أربعة : عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى أبي حذيفة ،

(*) بطايات حجتيهما بالجمع العثماني ، وقد أمر عثمان باحراق ما عدا المصحف التي أمر بكتابتها ومن ذلك مصحف ابن مسعود وغيره ، ومدح النبي لهما لا يدل على حجيتهما المطلقة وقد مدح غيرها أيضاً ، وربما حصل ذلك (بل قرره الكثيرون) في أوائل عهد الوحي ، وربما نسخت آيات لم يقفا عليها ، أو غاب عنهما كثير من القرآن ، وقد فرر ذلك العلماء .

(١) طبقات ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٣ - ١٠٥

(٢) الوضع السابق ص ١٠٢ س ٢٢

(٣) انظر مثلاً :

Wellhausen Skitzzen und Vorarbeiten iv (Texte) 11 nr. 42; 18 nr. 46

(٤) الوضع السابق 74,6 (Texte)

(٥) طبقات ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٧

وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل^(١) ، كما روى هذا الاعتراف عن المحدث الثقة مجاهد : « لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود ، لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس في كثير من القرآن مما سألته^(٢) » .

ومن ناحية أخرى : ربط الناس حقاً في وقت مبكر رفض قراءات أبي الاختيارية أيضاً إلى حجة ابن عباس الرفيعة^(٣) ، وقد روى أنه تلقى عن ابن مسعود ، ولكنه رفض أن يتبعه^(٤) . كما روى عن ابن مسعود ، في الاحتجاج لصحة قراءته المخالفة للنص العثماني^(٥) ، هذا التعبير العنيف : « إن رجلاً لم يؤذن لهم قد تصرفوا في القرآن من تلقاء أنفسهم » . كما روى أنه قال في زيد بن ثابت ، الذي يعد^(٦) أبرز شهود النص القرآني المتلقى بالقبول : إنه كان صبيّاً يلعب مع الغلمان في الوقت الذي كان هو (ابن مسعود) قد حفظ من فم الرسول بضعة وسبعين سورة^(٧) » وفي رواية أخرى « لقد أسلمت وزيد بن ثابت في صلب

(١) ورد في القسطلاني ج ١٠ ص ٢٧٨ (كتاب الأحكام رقم ٢٥) ، وجرى هذا الحديث على لسان الجارية المتأدبة في قصص ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩) ج ٢ ص ٣٧١ ، جواباً على السؤال عن أوثق القراء ، انظر : Caetani, Annali II:711 حيث ذكر سلاسل مختلفة من القراء الموثوق بهم صادراً في ذلك عن الروايات المأثورة .

(٢) صحيح الترمذی ج ٢ ص ١٥٧ س ١٢

(٣) طبقات ابن سعد ج ١ ص ١٥ س ١٥ (٤) انظر الإحياء للغزالي ج ١ ص ٧٨

(٥) في خبر لابن سعد (ج ٣ قسم ١ ص ٢٧٠) أن ابن مسعود أسف لمخالفة

عمر (في موضع خاص) وعدله عن رأيه .

(٦) كان الناس على عهد ابن جبير (الرحلة طبع دي غويه ص ١٠٤ س ٥)

يقدمون في الحرم المقدس بمكة قرآنًا في قبة يقال إن زيد بن ثابت كتبه يده .

(٧) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٥ س ١٥ ، تاريخ القرآن لنولدكه ج ١

(من الطبعة الأولى) ص ٢٢٥ تعليق ٢ . وربما كان مقصوداً من تحقير زيد

الإشارة إلى قصة أنه طلب إليه أن يقرأ سورة الأعراف فلم يستطع ذلك . ابن سعد

ج ٥ ص ٢١١ س ٥

رجل كافر^(١) » فكيف إذاً وضعت قراءته ، التي تلقاها عن المصدر الأصلي مباشرة ، وراء قراءة زيد بن ثابت^(*) .

ويتبين مدى الإجلال الذي اعترف^(*) به الناس^(٢) - إلى جانب القراءات المشهورة - للتغيرات العنيفة في قراءتي هذين القارئين ، من الظاهرة التالية : فقد أضافت جماعة المزمعين الدينيين - فيما بعد - إلى مأخذ مختلفة جرى الناس على إبرازها لتسوين الثورة على الخليفة عثمان وقتله ، تخطيطه أيضاً فيما نسب إليه من

(١) أسد الغابة ج ١ ص ٨٠ مادة : إسماعيل . وكما تضع الأسطورة المتأخرة - الصوفية غالباً - أولئك الرجال الذين كان لهم دور خاص في أول الاسلام ، في دائرة الزهاد ، كذلك لم يخرج زيد عن هذا . فقد روى أنه سمع من النبي (صلى الله عليه وسلم) حديث « إن الحمى تنفي المعاصي كما ينفي الكير صدأ الحديد » (أسد الغابة ج ٥ ص ٦١٩) ، فتوجه في صلاته إلى الله ألا يحرمه من هذه النعمة ، فلم يلبث أن أصيب بالحمى حتى مات (انظر : الإحياء ج ٤ ص ٢٧٦)

(*) لأن زيد بن ثابت تأخر وانتهت إليه الرياسة في القراءة وعاش بعدهم زمناً طويلاً (انظر السيوطي : الاتقان النوع العشرون) أما ثناء النبي صلى الله عليه وسلم على ابن مسعود وأبي ، فلا يمنع أن غيرها أحفظ منهما ، وأمره إياها بالإقراء لتفرغهما لذلك ، كما أن هذا الأمر إنما هو في الوقت الذي صدر فيه هذا القول ، وقد جاء بعدهما من بعدهما . وكون ابن مسعود تلقى من فم الرسول سبعين سورة لا يمنع أنه لم يصله من القرآن مارواه غيره ، ونسخ ما لم يقف عليه ، كما يظهر أن أغلب مارواه على هذا النحو كان من السور المكية الغالبة القصر . وعلى كل حال فقد جبت المصاحف العثمانية كل ماعداها بإجماع الأمة .

(*) لا أدري كيف يفسر جولدزهر هذا الاعتراف بقراءتي هذين الصحابييين ، مع ما ذكره من إحراق مصحفيهما ، وما ثبت من أنه لا يؤخذ لهما ولا لغيرهما بقراءة لم يثبت تواترها وموافقها للرسم العثماني .

(٢) في حديث عن أبي ذر (البخاري : كتاب التوحيد رقم ٢٢) أنه قرأ بقراءة ابن مسعود الآية ٣٨ من سورة يس .

أنه ألقى بالمصحفين اللذين كتبهما ذانك الصحايان التقيان في النار : وهو عمل تعسفي غير صالح (*) نُسب أيضاً في حالة ابن مسعود إلى باعث خاص آخر من الحقد والانتقام . فقد روى أن ابن مسعود ، لما ولي الخليفة بعد عزله من ولاية الكوفة ، الوليد بن عقبة مكانه - وهذا كان أسلوب حياته قليل الانجم مع الذوق العام عند صالحى المسلمين - ، ألقى خطاباً مثيرة في العلانية . وخطأ^(١) الخليفة أيضاً على ملائ كبير لأمره بنى أبي ذر^(٢) . ومن الإهانات^(٣) التى ذكرت الأسطورة أنها ألحقت بابن مسعود على ذلك إحراق مصحفه^(٤) .

يبد أن هذين الصحايين ليسا بالوحيدين اللذين نُسب إليهما إدخال زيادات

(*) بل تلقى المسلمون أمر عثمان بكتابة المصاحف على النحو الذى تمت به هذه الكتابة بالقبول وأجمعوا إلا من شذ على العمل بهذه المصاحف ، وعد ذلك من أعظم مناقب عثمان ، كما أكبوا له رغبته في إثبات القراءات الصحيحة وإحراق ماعداها ، لعدم خلوصه من الشوائب ، وقد روى عن عمر أنه كتب إلى ابن مسعود ينهيه أن يقرأ القرآن بلهجته وأن يتمسك بالرواية والنقل . فلا وجه لاتهام الخليفة بالحقد لاسيما إذ لم يأمر بإحراق مصحف ابن مسعود وحده ، بل كل ماخالف المصاحف العثمانية ومنها مصحف ابن مسعود . وربما كان جولد زهر قد فطن إلى ذلك حيث عبر عن الأخبار المروية في ذلك الاتهام بأنها أسطورة .

(١) ابن هشام (فستفلد) ص ٩٠١ ، وفيه وصف مؤثر للاقعة ابن مسعود بأبى ذر ، وقد دفن ابن مسعود جثة هذا الرجل الصالح الذى مات في منفاه .

(٢) العقيدة والشريعة ص ١٢٤

(٣) المحب الطبرى : الرياض النضرة في مناقب العنرة (القاهرة ١٣٢٧) ج ٢

ص ١٣٩ س ٨

(٤) انظر اليعقوبى (نشر هوتسا) ج ٢ ص ١٩٧ ، ويبدو أن مارجليوث يعلق أهمية كبيرة فيما يتصل بصحة النصوص العثمانية على النهم المنتشرة عن إحراق نصوص

أخرى The early developpment of Muhammedanism, London

1914,73)

على النص المشهور للقرآن ، بل روى ذلك أيضاً بين حين وآخر عن آخرين .
وليس بواضح حقاً ما قصد من هذه الزيادات ^(١) : هل قصد أصحابها من ذلك
إلى تصحيح حقيقى للنص ، أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النص فى
شئ ، ونظر إليها جبل متأخر بالنظرة الأولى ؟ . ولتصحيح هذه النظرة روى عن
بعض الصحابة أنه يجوز إضافة مثل هذه التعليقات المعينة على الفهم ، دون اعتراف
بأنها من نص الوحي (جواز إثبات بعض التفسير فى المصاحف وإن لم يعتقده
قرآنا ^(٢)) .

ففى آية ٥٠ من سورة آل عمران : « وجئكم بآيات (القراءة المشهورة بآية)
من ربكم فاتقوا الله [+ من أجل ما جئكم به] وأطيعون [+ فيما دعوتكم
إليه ^(٣)] » ، أخذت الزيادات الموضوعية بين المعقوفات والمروية عن عبد الله بن مسعود
مظهر التكميلات المفسرة ^(*) إلى جانب النص الأقرب إلى البساطة .

وفى آية ٦ من سورة الأحزاب : « النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم .. وأزواجه

(١) كذلك حصلت وجوه من النقص عن القراءة الشهورة ، فإن عبد الله بن
مسعود وأبا الدرداء لا يقرآن : « وما خلق » فى الآية ٣ من سورة الليل .
(البخارى : كتاب فضائل الأصحاب رقم ٢٧ ، وكتاب التفسير رقم ٣٥٠ - ٣٥١)

(٢) الزرقانى على الموطأ ج ١ ص ٢٥٥

(٣) الكشف فى الآية ج ١ ص ١٤٨

(*) نراه يقرر تقريراً ظاهراً فى هذا وما قبله أن هذه الزيادات ليست من
القرآن وإنما هى من قبيل التفسير . وهذا ما قرره العلماء أيضاً (انظر الانقان
للسيوطى : النوع الثانى والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والعشرون
معرفة التواتر والمشهور والآحاد والشاذ والموضوع والدرج) فقد ذكر السيوطى
أن هناك نوعاً يشبه الحديث المدرج وهو ما يزيد فى القراءات على وجه التفسير وذكر
أمثلة كثيرة لابن مسعود وغيره ، مع النص على أن ذلك ليس من القراءات فى شئ ،
وعلى غلط من قال بذلك .

أمهاتهم» زاد ابن مسعود^(١) في موضع النقاط المرسومة^(٢) - تدويراً للمعنى - «وهو أب لهم»^(٣) .

وفي آية ٢١٣ من سورة البقرة : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » أضاف الصحايان السابقان كلمة « فاختلفوا » بعد : « كان الناس أمة واحدة » طبقاً للمفهوم المنطقي .

ويبدو أن تكملة منسوبة إلى ابن مسعود في الآية ٧ من سورة المجادلة ، قصد بها ، إلى جانب اختلاف لفظي طفيف ، دفع شبهة دينية : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا الله (النص المشهور هنا وفيما يأتي : إلا هو) رابعهم [+ ولا أربعة إلا الله خامسهم] ولا خمسة إلا الله سادسهم ولا أقل (النص المشهور : ولا أدنى) من ذلك ولا أكثر إلا الله معهم [+ إذا أخذوا في التناجي^(٤)] » فهذه الزيادة الأخيرة بين المعقوفتين أريد بها فيما يبدو (*) إزالة شبهة أن الله

(١) نسبت إليه هذه القراءة في الكشف ج ٢ ص ٢٠٦

(٢) جمل الجاحظ في رسائله (Tria opuscula 19) هذه الزيادة بعد : « أمهاتهم » . ويبدو أن لامنس لم يعمل بفهمه واستنباطه من هذا الوضع عند الجاحظ في كتابه :

Fatima et les Filles de Mahomet , 89 Anm:4)

(٣) حقاً صرح القرآن في الآية ٤٠ من السورة المذكورة برفض أن يكون الرسول أباً للمؤمنين .

(٤) غفر الدين الرازي : مفاتيح الغيب ، في الآية (طبع بولاق ١٢٨٩ ج ٨ ص ١٦٢) .

(*) لا وجه لهذا البداء ، وهذه الزيادة لا تقدم ولا تؤخر ، فقد قال الله سبحانه « أينما كانوا » وهو تعميم لا يحتاج إلى توضيح ، وقال « فأينما تولوا فثم وجه الله » وغير ذلك . والذي في مصحف ابن مسعود ليس كما ذكره المؤلف وإنما هو : إذا انتجوا ، وجلى بعد ما ذكر آتفا أن كل ذلك من قبيل التفسير الذي زاده =

الشهيد على كل شيء لا تقتصر شهادته على وقت التناجي ، بل هو حاضر قبل ذلك عند قصد الشروع فيه ^(١) .

وأهون من ذلك خطراً تكلمة عبد الله بن مسعود للآية ٧١ من سورة هود : « وامراته فأمة » [+ وهو قاعد] .

ويكثر الميل إلى إقحام مثل هذه الزيادات لحيث يتجه القصد إلى استيفاء علاقة منطقية أودينية فحسب كما في الأمثلة المذكورة ، بل كذلك عند القصد إلى تحديد أقرب لأمر تشريعي يبدو غامض التعبير في النص المشهور .

ففي الآية التي استدل ^(*) بها من يميز نكاح المتعة ، آية ٢٤ من سورة النساء : « فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة » أفحمت ^(٢) في الموضع الحاسم زيادة على هذا النحو : « فما استمتعتم به منهن [+ إلى أجل مسمى] فأتوهن أجورهن فريضة » ، تقوية لتأسيس جواز هذا النوع من عقد النكاح .

= ابن مسعود للتصريح بما هو مفهوم ضمنا من الآية فقد قال الله سبحانه : ولا أدنى من ذلك ولا أكثر ، وهذا يشمل الآحاد والعشرات الخ ، كذلك وضع « أقل » تفسيرا لكلمة : أدنى . وكذلك الشأن في زيادة ابن مسعود : « وهو قاعد » (١) سبب هذه الزيادة غير واضح في صيغة النص التي ذكرها الزمخشري في الكشف عند الآية المذكورة : « إذا استجوا »

(*) إما استدل بذلك الشيعة الامامية الذين يجيزون نكاح المتعة ، ورفض ذلك جمهور الأئمة مع تقرير أن نكاح المتعة حرم بعد تحليل ، وأن الزيادة التي ذكرها والتي نسبت إلى أبي وابن مسعود وابن عباس قد نسخت ولم يقف الأولان على ذلك ، ورجع عنها ابن عباس بعد أن تبين النسخ . وفي هذا مصداق لما ذكرنا من أن الصاحف العثمانية قد جبت كل ماعداها . والآية على تقيض ما ذكره جولد زهير نزلت في عقد النكاح الصحيح كما يدل عليه سياقها ، ورتبت عليها أحكام فيه قررهما الفقهاء ، فلا علاقة لها بنكاح المتعة المحرم .

(٢) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٠٢

وآية ١٩٨ من سورة البقرة ، في سياق تعاليم الحج إلى مكة : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » ، فقصدًا إلى إزالة الشك في أن هذه الكلمات تتضمن الترخيص ، الذي تشكك فيه أفراد ، بتعاطي^(١) صفقات التجارة في أثناء القيام بعبادات الحج ، أقحمت في بعض القراءات هذه الزيادة - نسبت هذه الزيادة إلى ابن عباس - : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » + في مواسم الحج [*] (أى الأسواق القديمة التي كانت معتادة في الجاهلية ،^(٢) .

وفي آية ٢٣٨ من سورة البقرة : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » ، ساد اختلاف كبير حول : أى الصلوات الخمس ينبغي أن يفهم^(٣) من هذا التصوير المبهم (الصلاة الوسطى) ؛ فحاول بعض حمل ذلك على صلاة الصبح ، وبعض آخر على صلاة الظهر . ويريد العدد الراجح من قدامى المفسرين أن يفهموا من ذلك صلاة العصر ، لما ينسب من دلالة عظيمة إلى ذلك الوقت من النهار بوجه عام ، وهى نظرة تسربت^(*) إلى الإسلام من محيط أجنبي^(٤) . وقصدًا إلى حماية هذا التفسير من تعيين وقت آخر منافس له ، أقحم من يقول به توضيحهم في نص القرآن ، فرووا عن مولاة لعائشة - ذكروا زيادة في توثيق

(١) انظر الآية ١٠ من سورة الجمعة (وجوب ترك البيع وقت صلاة الجمعة)
« فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » .

(*) إنما ذلك تصرّح بمفهوم السياق ولا إيهام إذ نزلت كل هذه الآيات في الحج وما يجري به من أعمال ، فهى زيادة تفسير وتوضيح كما سبق
(٢) الكشف في الآية

(٣) ربما كان معناه أيضاً : الصلاة الفضلى : انظر .

Lammens Le Califat de Yazid I, 57 note 1

(*) تخيل نخال ، وتعوزه قوة الاستدلال .

(٤) في أهمية صلاة العصر في الإسلام ، انظر :

الرواية أن اسمها : حميدة بنت أبي يونس - أنها قالت : « أوصت عائشة لنا بمتاعها ، فوجدت في مصحف عائشة : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى [+ وهى العصر] » ، كما روى أن عائشة نفسها حينما سئلت عن النص الصحيح قالت : هكذا كنا نقرأها^(*) (فى الحرف الأول) على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . ويروى بعضهم رواية ظاهرة الوضع ، وإن صيغت فى قالب جدير بالوثوق ، أن حفصة ، وهى زوجة أخرى للرسول ، أمرت من يكتب لها مصحفاً ، فقالت إذا بلغت هذا المكان فأعلمنى ، فلما بلغ : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » قالت : أكتب « صلاة العصر » ، فأنى سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكن آخرين ، ممن يضيفون على الأقل إلى صلاة العصر صلاة وسطى غيرها ، عارضوا هذه الرواية بنص آخر لخبر حفصة ، يفيد أن حفصة أملت على مولاها ، الذى أمرته بكتابة مصحف لها : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر » . ولاستقصاء جميع الاحتمالات ، كان لابد من اتحاذ البراء بن عازب صحابى الرسول سنداً لرواية مؤداها أن النص كان يُقرأ عدة سنين على عهد الرسول : « حافظوا على الصلوات وصلاة العصر » ، ثم غير الرسول نفسه هذا التعيين ناسخاً الأمر الأصيل بقراءة : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى^(١) »^(*) .

(*) ما نقل عن عائشة فهو إما أن يكون قد نسخ ، وإما أن يكون من قبيل الآحاد وهو على كل حال ضعيف لا يحتج به ، ولم تكن عائشة فى زمرة القراء المعتمد بهم ، وكذلك ما بعده فكل ذلك من أحاديث الآحاد التى لا تثبت قرآناً .

(١) الموطأ ج ١ ص ٢٥٤ فما بعدها ، سنن الشافعى (القاهرة ١٣١٥ طبع القبانى) ٨ ، وكل الروايات المتصلة بهذا الموضوع توجد بنصوص مختلفة فى تفسير الطبرى (الذى سنشير إليه من الآن بلفظ : طبرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٣٢١ - ٣٣١

(*) هذا يؤيد القراءة المشهورة ويدل على أنه إذا صح غيرها فقد نسخ . وإذا كان بعض الصحابة قد تمسك بذلك فهو من الآحاد الذين لا ينقض عملهم التواتر .

وقد فرض القرآن (في آية ٨٩ من سورة المائدة) كفارة للحنث في يمين اللغو « إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » ، وقد وقع اختلاف في الجليل القديم : هل فرض في النوع الأخير من الكفارة صيام ثلاثة أيام متتابعات ، أو أن الكفارة تعدّ حاصلة بصيام ثلاثة أيام غير متتابعة ؟

فمن بين مدارس الفقه ، تطلب مدرسة أبي حنيفة التابع المتفق مع رأى كثير من ثقات المحدثين القدماء ؛ فصيام ثلاثة أيام متفرقة لايحقق الكفارة ؛ وتساهلت في ذلك مدارس أخرى . وقد حل (*) ممثلو الرأى الأول هذه العقدة المشكلة باقحام رأيهم في نص القرآن بزيادة موضحة ، فقرأوا : « فصيام ثلاثة أيام [متتابعات] » ، ولا تذكر النصوص المشهورة هذه الزيادة الأخيرة ؛ ولكنها نسبت إلى القارئين السابق ذكرهما ، اللذين كانا على اتصال قريب بكتابة القرآن : أبي وابن مسعود ، في روايات كثيرة سردها الطبري (٧ ص ١٨ - ١٩) .

ويقدم نوعاً من اختلاف القراءات أهون مما سبق ، ذلك الاختلاف في النصوص التي يبدو في كل منها مرادف آخر يؤدي نفس المعنى ^(١) . كما إذا آثر

(*) إذا كان الحنفية قد حلوا العقدة باقحام رأيهم في نص القرآن كما يزعم ، فعنى ذلك أن القراءة متأخرة وأن الحنفية هم الذين أقحموها . كيف وهو يقول إنها قراءة عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب ، وإدأً فعنى متقدمة على الحنفية وعلى حكمهم . وعلى ذلك فيما أن يكون سند القراءة إلى ابن مسعود صحيحاً ، وإذاً يكون الحكم مستأنساً بها فقط ، لا على أنها قراءة صحيحة ، بل لأنها تمثل رأى ابن مسعود الذي كان من حجج الحنفية في الفقه (ومعروف أن مدرسة الحنفية نشأت على أسس ابن مسعود) ، وإما أن يكون هذا السند غير صحيح إلى ابن مسعود ، وإذاً فقد كفيينا الرد عليها ، كما أنه إذا ثبتت الزيادة عن ابن مسعود فقد كان إذاً خليقاً بأن يحرق مصحفه ، إلا أن يوجه ذلك بما ذكرنا من أن زياداته كانت تفسيراً لا قرآناً .

(١) في مثل هذه الاختلافات ، انظر القالى : أمالى ج ٢ ص ٨٠

أبو السرار الغنوي (*) مثلاً أن يقرأ في الآية ٤٨ من سورة البقرة بدلاً من : « نفس عن نفس » مرادفه : « نسمة عن نسمة ^(١) » . ومثل هذا الاختلاف في النص كان يحكم عليه قديماً بروح واسعة الحرية (*) ؛ لأنه إذا كان المعنى لن يناله تغيير ، بل يزداد وضوحاً في بعض الأحيان ، فمن الجائز أن تستبدل بكل طمأنينة من كلمة غامضة أخرى أوضح منها ^(٢) . فالآية ٣٨ من سورة المائدة تشمل على الحد المفروض عقاباً على السرقة : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » ، وإذا فأى الأيدى تقطع ؟ الجواب في القراءة المروية عن ابن مسعود : « والسارقون والسارقات (بصيغة الجمع بدل المفرد المذكور في القراءة المشهورة) فاقطعوا أيماهما » .

وفي النهي عن الوزن الخاسر (آية ٩ من سورة الرحمن) ورد : « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » ، فقرأ بعضهم (وقد ذكر ابن مسعود أيضاً سنداً لهذه القراءة) : « وأقيموا الوزن باللسان » ، بدلاً من : « بالقسط » ؛ وذلك اللفظ الأخير وإن كان غير غامض أصلاً ، فإن إقامة لسان الميزان تقدم الدليل على أن الوزن لم ينقص ^(٣) .

(*) كان أبو السرار الغنوي كرؤبة وغيره من أجلاف العرب ومتأخريهم الذين لا يؤخذ لهم في القرآن برأى ولا يعد قولهم قهراً .

(١) الكشف في تفسير الآية ،

(*) بعض القدماء كان يذهب إلى حرية القراءة ويعمل بها مثل ابن مسعود وأبي وغيرهما ، ولكن قراءاتهم لم تزل القبول من إجماع السليدين ، كما أنها جيت بالمصاحف العثمانية ، وإن بقي بعد ذلك من شد ، وحتى الطبري الذي اعتنق هذا للذهب لم يعمل به ؛ فقد أحصى في كتابه في القراءات ما روى من القراءات لحسب . كما أنه في تفسيره رفض ما لم يقرأ به الحجة ، بل فعل ذلك أيضاً في قراءات ثبتت عند غيره ، ويبدو أنه لم تثبت عنده .

(٢) نولده ج ١ ص ٥٠ (الطبعة الثانية) .

(٣) انظر : الإحياء ج ٢ ص ٦٩

وفي آية ٩٦ من سورة مريم ، إذ يجرى الخطاب على لسان مريم : « إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » ، استبدل لفظ « صمتا » بلفظ « صوما (*) » . بل نسبت إلى أنس بن مالك ، موضع ثقة الرسول ، قراءة : « صوما وصمتاً ^(١) » .

وفي آية ٩٣ من سورة الاسراء يقول المشركون لمحمد [صلى الله عليه وسلم] « لن تؤمن لك أو يكون لك بيت من زخرف » ، وفي هذا يقول المحدث المكي مجاهد (المتوفى حوالي ١٠٢ / ١٠٤ هـ ٧١٩ / ٧٢١ م) : كنا لا ندرى ما الزخرف حتى رأينا قراءة ابن مسعود (*) : « أو يكون لك بيت من ذهب » فهو لفظ مرادف يشرحه (طبرى ج ١٥ ص ١٠٢) .

وفي آية ٨٠ من سورة الكهف قرأ بعضهم : « تخاف ربك » بدلا من : « فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » . ولما كان الحديث هنا عن الله [سبحانه] ، فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية اجتناب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهية لم تكن مقصودة دائماً في اختلاف القراءات (*) ؛ ففي قراءة النص يضطرب الموضوع الذي أسندت إليه الخشية في شيء من الغموض ، وقد فسره فعلاً أكثر المفسرين بأنه « عبد الله » المرافق لموسى . أما القراءة الأخرى فقد جاءت بصراحة لم تدع شكاً في أن المسند إليه الخوف هو الله [سبحانه] .

(*) قراءة آحاد لعبد الله بن مسعود وكذلك قراءة أنس بن مالك فلا يعتد بهما .

(١) انظر : الذهبي : تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٤٠

(*) وإذا فقد كانت قراءة ابن مسعود قراءة مجهولة لا يعرفها إلا قليل نادر ، وحسبك أن مجاهداً وهو من هو في سعة الرواية والدراية لم يقف عليها إلا بعد لأى ، ثم أخذها على أنها تفسير .

(*) يرد على نفسه بنفسه . والحق أنه لا تصنع في القراءات ، ولا قصد فيها إلى الاستجابة لداع من دواعي الهوى التي يزعمها ؛ وإنما الموعول على صحة الرواية وتواترها .

وهناك اختلافات بعيدة المدى تحدثها أيضا تغييرات لفظية لا تقدم مجرد تأويل بسيط في الدلالة ، أو توضيح لبعض المواضع المشكوك فيها ، كما في الأمثلة الأخيرة ؛ بل تقدم مسخا تاما للقراءة المشهورة . وابن مسعود هو السند المذكور كثيرا في مثل هذه القراءات . فهو يقرأ مثلا آيتي ٤٥ - ٤٦ من سورة الصافات : « يطاف عليهم بكأس من معين * صفراء لذة للشاربين » بدلا من : « ييضاء لذة للشاربين » . وفي آية ١٢٣ من نفس السورة : « وإن إلياس لمن المرسلين » ، غير ابن مسعود اسم النبي فقرأ : « وإين إدريس أو إدراش (*) » ، وبناء على ذلك قرأ آية ١٣٠ : « سلام على إدريسين » بدلا من : « سلام على إلياسين » (طبرى ج ٢٣ ص ٣١ ، ٥٦ ^(١)) .

وقد يحدث أن يستبعد المعنى المفهوم من النص المشهور تماما ، ويوضع مكانه ما هو نقيضه (*) . ويقدم مطلع سورة الروم ذكرا لإحدى العلاقات التاريخية

(*) إذا صح هذا عن ابن مسعود فنقول : أما الأول وهو وضعه : صفراء بدل ييضاء ، فليس فيه شيء من المنح ، بل هي رواية آحاد لم يعتد بها القراء ومع ذلك فالكأس تكون ييضاء وتكون صفراء ؛ وأما الثاني فهو يكون إذا دليلا على سوء حفظ ابن مسعود وحجة لاطراح قراءاته ، لأن سياق الموضوع يتعلق بقصة إلياس لا إدريس .

(١) انظر الاحياء ج ١ ص ٢٧٦ . وهذا الاضطراب في القراءة ربما كان سببا في افتراض أن النبيين شخص واحد عند بعض المفسرين (بخارى نشر كريل ج ١ ص ٣٢٥) ، وأن الله رفع إدريس إلى السماء ثم أزاله باسم إلياس . وبأخذ المتصوفة بهذا الرأي وبربطونه بنظرياتهم (انظر : ابن عربى ، فصوص الحكم ، أول الفصل الثانى والعشرين) ، راجع شرح الفصوص لعبد القى النابلسى ج ٢ (القاهرة ١٣٢٣) ص ٢٢٨ - ٢٣٠ .

(*) لم يستطع أحد في الماضين ولا اللاحقين إثبات تناقض في القرآن ، وأين التناقض الذى يتسرع إلى زعمه دون روية ؟ ألا يعلم أن معنى التناقض لا يتحقق الا تعاور شيئين متضادين على أمر واحد في ملابسات واحدة . وهل إذا قيل ان =

المعاصرة التي يندر ورودها في القرآن: « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفليون » فعلى التفسير المشهور^(١) تتضمن الآية انعكاس الأثر الذي تركه في نفس محمد [صلى الله عليه وسلم] انتصار الفرس على الروم (سنة ٦١٦ م) ، وقد وصل خبره إلى أهل مكة . وقد رحب المشركون بهزيمة النصارى ؛ إذ كانوا يميلون إلى الفرس . أما محمد (صلى الله عليه وسلم) فقد ساء تأثره من هزيمة النصارى إذ كانوا على كل حال أقرب إلى عاطفته . ولكنه في نفس الوقت عبر^(*) عن ثقته بأن الدائرة ستدور قريباً على الفرس ، وسيستدير حظ الحرب وجهة أخرى . وفي هذا يرى المسلمون دليلاً على نبوة محمد [صلى الله عليه وسلم] : لأنه تنبأ بانتصار هرقل على الفرس (سنة ٦٢٥ م) وأخبر به على وجه التأكيد^(٢) ، ولكن الجملة التالية لم تذكر لنا حقاً مثل هذا التحديد^(*) لحدث تاريخي خاص

= الروم مغلوبون للفرس وغالبون على قوم آخرين غير الفرس من العرب أو غيرهم يكون في ذلك تناقض ؟ لقد ذكر بنفسه أن معنى غلبت الروم على الفعل المجهول هو أنهم مغلوبون للفرس وعلى الفعل المعلوم أنهم غلبوا إحدى قبائل العرب . فأين التناقض ؟

(١) انظر : M. Hartmann, der islamische Orient II 415

(*) لم يعبر من تلقاء نفسه ، وإنما هو تنزيل من حكمٍ حميد ، ولقد صدق الله رسوله ما وعده به .

(٢) بناء على بعض الأخبار المتصلة بهذا راهن أبو بكر مشركي مكة على تحقق هذا التنبؤ فكسب الرهان بطبيعة الحال وأنفق في الصدقة (انظر الترمذى ص ٢٠٧ ؛ الحريري : درة القواص نشر توركه ص ١٧٣ ، الإحياء ج ٢ ص ١٢٠)

(*) بل هو تحديد مقيد يوضع سنين لا تبلغ العشر ، وشأن من يعرب عن رغبة أو أمل ألا يحدد زهناً ما قصيراً أو طويلاً ، وليس من سنة التاريخ سرعة تقلب الدول على هذا الوجه من السرعة وإن حصل في النادر . وقد غلب العرب الفرس والروم فلم يتقلب بهم الحظ وشيكاً كما يزعم ، فهذا التحديد محال أن يكون إعراباً عن رغبة أو أمل يهدد عدم تحققه مصير النبوءة نفسها . وقد تحقق بعد أن غلب الفرس الروم أن دارت دورة الحظ فغلب الروم الفرس في السنة السابعة بعد ذلك ، وهذه بضع سنين كما أخبر القرآن الحكيم . أما القراءة الثانية فإنها وإن تحققت ما أخرت به أيضاً إلا أنها قراءة آحاد لم يأخذ بها القراء .

سيتحقق وقوعه يوماً ما ، وإنما يريد محمد [صلى الله عليه وسلم] أن يعبر بوجه عام عن أملة في قلب الحظ . فالروم الآن مغلوبون ، ولن يمضى وقت طويل حتى يصيروا غالبيين . هذه هي سنة التاريخ المتقلبة الأطوار .

يبد أن الجميع لم يتفقوا على قراءة النص كما سبق . بل قرئ أيضاً : « غَلَبَت الروم (بالبناء للفاعل) [وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم توّاً على قبائل عربية تقع على الحدود السورية] في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم [من إضافة المصدر للفاعل] سَيُغْلِبُونَ (بالبناء للمفعول) في بضع سنين » . والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخباراً بالنصر الذي أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحي بتسع سنين ^(١) .

ونرى أن في القراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها تأويلين متغايرين تغايراً بعيداً . فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة . والفعل المبني للفاعل في الأولى مبني للمفعول في الثانية ، وإذا فهمنا قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى ^(*) .

ومن أنواع القراءات المختلفة لنص القرآن ، التي رأينا هنا عدداً منها ، أود أن أضع قيمة كبيرة لطائفة سبقت الإشارة إليها من قبل ، ولنا أن نتحدث عنها أكثر من ذلك لما لها من طابع أساسي .

ذلك أن عدداً من القراءات المخالفة للنص الملتقى بالقبول يجد الباعث إليه في الخشية ^(*) من السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله ، تبدو غير لائقة أو

(١) انظر : نوله كده — شقلى ج ١ ص ١٤٩

(*) قد علمت أن القراءة الثانية لم يعتمد بها ، وأنه على فرض صحتها فليس هناك ذلك التعارض الذي يشير إليه فضلاً عن التناقض الذي زعمه فيما سبق ، لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتين .

(*) المعجب أنه قبل ذلك بقليل يقرر أن رعاية اجتناب العبارات التي ربما بدت =

غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله . وهنا أراد بعض القراء استبعاد هذا التخوف من صدور مالا يليق بتغيير يسير في النص : على نحو طريقة « تَقُونَ سُوفِرِيم » في نص العهد القديم^(١) ، وإن كان هناك حقاً فرق بين الطريقتين . فإن التغييرات اللفظية التي أجريت بباعث اللياقة وحسن الأدب في النص الأصلي للعهد القديم ، قد وصلت إلى اعتماد نهائى ، على حين لم تنجح دائماً مثل هذه التغييرات في نص القرآن للاحتفاظ بوجودها في النص المتلقى بالقبول .

وستنبر بعض الأمثلة نوع هذه التغييرات التنزيهية^(٢) :

النص المشهور للآية ١٨ من سورة آل عمران : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم .. » أدرك بعضهم ماتثيره^(*) شهادة الله لنفسه ، لا سيما مع قرن ذكره بالملائكة وأولو العلم على أنهم شاهدون معه . فاستعانوا على علاج ذلك بالاستعاضة عن قراءة الفعل : « شهد الله » بصيغة الجمع : « شهداء الله »

= غير لائقة بمقام الألوهية لم تكن مقصودة في اختلاف القراءات . كما أنه هنا يتخبط بين جعل هذه الرعاية عاملاً في الاختلاف ، وبين جعلها غير عامل في ذلك ، إذ لم تحظ القراءات للترتبة على ذلك باعتماد كما حصل في كتب اليهود . وإذا فهذه مزية انفرد بها القرآن ودليل على أن القراءات لم تكن معرضة لادعاءى الهوى وتزغات النفوس .

(١) انظر : A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel

(Breslau 1875): 313 ff.

2) Noeldeke, Neue Beitræge Z. Semit. Sprachwissensch.

وفى : تقون سوفريم ، انظر :

J.Z Lauterbach. Midrash and Mishnah, in Jewish Quart. Review, N.Y.(1906) VI, 34 ff.

(٢) انظر : Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im

alten Arabien (Strassburg 1906) 195.

(*) أى شئ يشير به ذلك ؟ إن هو إلا خيال صياني لا يحيك إلا في نفس جولدزهر

وأمثاله .

رابطين ذلك بالسياق في الآية السابقة على أن يكون المعنى : الصابرين والصادقين ...
شهداء الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة الخ .

يبد أن من أحدثوا التعديل المذكور لم يجرؤوا مثله في الآية ١٦٦ من
سورة النساء : « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون »
فتركوها دون تغيير لصعوبة التعديل بها (*) .

وفي الآيتين ١١ - ١٢ من سورة الصافات ، يندد الله [سبحانه] بعدم إيمان
المشركين من أهل مكة الذين ينكرون الإيمان بالبعث ساخرين : « فاستفتهم أهم
أشد خلقاً أم من خلقنا (أى من السماء والأرض والكواكب والملائكة
التي عدت قبل ذلك) إنا خلقناهم (الناس) من طين لازب * بل عجبت
ويسخرون » . ويبدو أن إسناد العجب إلى ضمير المخاطب [وهو إذاً محمد صلى الله
عليه وسلم] من قبيل التصحيح والتصويب (*) . والقراءة الأصلية المنسوبة إلى
الكوفيين ، والتي أخذ بها أيضاً عبد الله بن مسعود ، والتي تعارضها قراءة
المدنيين والبصريين المعتمدة في أوسع الأوساط وأكثرها ، يبدو (*) : أنها
« عجبت » بالإسناد إلى ضمير المتكلم . وفي هذا العجب المنسوب إلى الله
[سبحانه] سلك المتأولون مسالك شتى . وبسهولة وجد بعضهم معنى مجازياً

(*) وهذا دليل على أنه ينبغي أقواله على هواه . ولو أن القراءة الأولى كانت
مبنية على ما ذكره للزم أن يراعى ذلك أيضاً في آية النساء .

(*) لا وجه لذلك فالقراءتان من السبع وكتباها معتمدة ، والعجب إما مسند
إلى الله فهو متأول ككثير غيره في القرآن ، أو مسند إلى محمد صلى الله عليه وسلم
في حال التكلم كما في حال الخطاب ، انظر كتب التفسير في الآية .

(*) لا بداء في القرآن ، وليس هناك قراءة أصلية وأخرى ثانوية ، بل كلتا
القراءتين صحيحة الرواية كما سبق . وحسبك قول الطبري الذي نقله المؤلف
تبياناً للصواب .

لذلك . وآخرون ذهبوا إلى أن المسند إليه العجب ليس هو الله ، بل محمد [صلى الله عليه وسلم] : فهو الذى يعجب ، ولكن المتقين رأوا مما لا يليق حتى مجرد إفساح المجال لامكان التصريح بوصف الله [سبحانه] بصفة العجب ؛ و بتغيير بسيط فى الحركات جعلوا من ضمير المتكلم ضمير المخاطب ، فالخطاب موجه من الله إلى محمد : بل عجبت و [هم] يسخرون ، أى عجبت من كفرهم الساخر .

والذى يَحْمِلُ هنا على افتراض أن صيغة المتكلم هى القراءة الأصلية ، هو بعض ملاسبات اقترنت برواية هذه القراءة . فالطبرى (انظر فيما بعد ص ٦٣ - ٦٤) يقول (ج ٢٣ ص ٢٦) : إنها قراءتان مشهورتان فى قراء الأمصار ، وأن التنزيل نزل بكليتهما ، ولم يفضل واحدة منهما على الأخرى ، فقد أمر الرسول أن يقرأ بالقراءتين كليتهما . فإذا كان الطبرى ، وقد جرى على ألا يقبل من القراءات الخالفة إلا ما كان معناه غير مختلف ، يعطى القراءة الموهمة ما لا يليق مكاناً مساوياً للقراءة المشهورة ، مؤيداً ذلك بحجج راجحة الوزن فلا بد أن يكون لهذه القراءة جذر عميق . وأن يكون إبعادها (*) فى وقته قد سبب بعض المصاعب .

وذاك القاضى شريح القريب العهد بالجيل الأول من المسلمين (كوفى توفى حوالى ٦٩٦ - ٦٩٨ م عن ١٢٠ سنة فيما يروى) ، والذي يبدو أنه كان من أشد الحريصين على إذاعة القراءة الجديدة ، قد صار ، حتى بعد وفاته ، بسبب حرصه على إذاعة هذا التصحيح ، هدفاً لسخرية إبراهيم النخعى الذى كان يعد أعلم علماء الدين فى وقته (هو أيضاً كوفى توفى حوالى ٨٩٦ / ٧١٤ م) . وكان شريح يقول إن الله لا يعجب من شيء ، وإنما يعجب من لا يعلم ، فيجب قراءة

(*) من ذا قال باستبعادها ؟ وإذا كان شريح أعجبه القراء بضمير الخطاب وغيره القراء بضمير المتكلم فلا يبدو ذلك أن يكون حرية فى اختيار قراءة من القراءتين الصحيحتين ، أى أنها حرية محدودة الدائرة لا اختيار بالهوى والباطل .

عجبت بالفتح . وفي ذلك يقول إبراهيم : إن شريحا كان يعجبه علمه ، وعبد الله أعلم ؛ يريد عبد الله بن مسعود ، وكان يقرأ بالضم ^(١) .

وفي آيتي ٢-٣ من سورة العنكبوت : « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون * ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » ، تشتمل هذه الكلمات - في نظر الفهم البسيط - على افتراض أن الله سيعلم ذلك أولا بعد امتحان ، كأنما لم يعلمه دون ذلك ، وكأنما ليس هو الذي قدره وقضاه . ويبدو أن قراءة منسوبة إلى عليّ والزهرى قصد بها ^(*) إلى رفع هذه الشبهة . وهذه القراءة تجعل من : « فليعلمن » بتغيير في حركاتها : « فليُعلمن » بمعنى فليُعرفن الله الناس بهم ، أو بمعنى فليُسمنهم الله بعلامة يعوفون بها ؛ فعلامة ^(*) الصادقين سواد العيون أو كلها ، وعلامة الكاذبين زرقة العيون . وتعد زرقة العيون عند العرب علامة على خبث الطوية ، وتعد

(١) الكشف في الآية ، ج ٢ ص ٢٦١

(*) هي قراءة آحاد لا يعتد بها في القراءات المتواترة ولا الشاذة ، أي لا في السبع ولا الأربع عشرة ، ولم يخطر ببال أحد تغيير قراءة بقصد اختياري ، فهو تقول على عليّ والزهرى بالباطل وهما أجل من أن يفعل ذلك بهذا القصد ، بل إذا صح ذلك عنهما فلا بد أنهما رواياه . ولم يوكل القرآن لعليّ ولا لغير عليّ . على أن هناك آيات كثيرة تخبر بتحقيق علم الله في المستقبل ، فهل فعل عليّ والزهرى هذا مثلا في الآية : « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين » ونحوها ؟ كلا بل الحق أنه لا شبهة في ذلك أصلا . وقد فسر العلماء هذا العلم بأنه تعلق علم الله بالمعلوم في واقع الأمر ، وهذا غير العلم بعصولة قبل أن يقع ، كما فسر بوجوه أخرى .

(*) هذه تأويلات يتمحك بها بعض المتكاثرين من المفسرين لإظهار سعة علمهم ومحاولون بها تدريب اللذهن في تخريج قراءة أو أخرى ، وكثيراً ما يبالغ المؤلف بالافتداء بهؤلاء في التكاثر والخروج لإظهار سعة اطلاعه .

قييحة يتشام بها^(١) ، وينسب إليها أحيانا قوة سحرية ضارة^(٢) .

وفي الآية ١١٢ من سورة المائدة ، يسأل الحواريون بعد أن آمنوا بالله وبـ عيسى : « يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء » ومثل هذا السؤال لا يمكن أن يكون صدر على لسان الحواريين^(*) . لهذا قرأ

(١) انظر : ZDMG LIV 441 (عبد الرحمن بن حسان) ، ابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ٢٧٢ . وفي يوم القيامة يقوم العصاة زرق العيون (انظر الآية ١٠٢ من سورة طه) ، قال الشافعي : إذا رأيت كوسجا (خفيف شعر اللحية) فاحذره (فانه ماكر) . انظر : Talm. b. Sanhedrin 100b. zu Zaldekan وهناك فهرست مطول عن كتب الساميين وغيرهم في هذا الموضوع بالجملة الحرية : Ethnographia XXIX [1918] 140 ويقول ابن السبكي في الطبقات : لم أجد خيراً في أزرق العين (ج ١ ص ٢٥٨) . وفي مرثية للشماخ في عمر ، وصف قاتله بأنه كان أزرق العين (حماسة ٤٨٨ بيت ٤) ومن هنا كانت زرقة العين كثيراً من ألقاب السخرية . ويطبق الشيعة ذلك على عمر (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) . ويسمى أصحاب بختيار البويهى منافسه عضد الدولة : زريق الشارب ، وفي التصغير أيضاً قصد التحقير (ياقوت نشر مارجليوث ج ٥ ص ٣٥٥) . وفي نظرة صوفية إلى الأمور الدنيوية ماثت الدنيا بعجوز شوها . زرقاء عمشاء (الإحياء ج ٣ ص ١٩٩) . كذلك : ابن الزرقاء ، من أوصاف السخرية (انظر مثلاً ابن سعد ج ٧ ص ١٦٨) . وأعداء الأمويين يسمون خلماءهم : بني الزرقاء (ترمذى ج ٢ ص ٣٥) . بيد أن لقب : الأزرق كثير كثرة فائقة دون قصد إلى الدم . وذكر الدمبري دواء لتغيير زرقة العين عند الأطفال (حيوان ج ١ ص ٤٩ مادة إنسان) وانظر :

Lammens, Le Califat de Yazid 39 (M.F.O. 1V 271).

Vollers, Centenario Amari 91;

Rescher, Der Islam IX 30.

(٢) الكاهنة زرقاء الجمامة — دم حيض من عذراء زرقاء العين يوضع في دواء يبطل السحر ، انظر : الأغاني ج ٢ ص ٣٧ ، ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٢٨٢ (*) كيف لا يمكن ذلك ؟ ألم يذهب الحواريون كل مذهب في مطالبة عيسى =

بعضهم مع اقتسار للتركيب : « هل تستطيع ربك » بمعنى هل تستطيع سؤال ربك ، أى أن تجمله يفعل ذلك بناءً على سؤالك إياه ^(١) .

وقد دعت إلى مثل هذه الحيلة أيضا قراءة للآية ١١٢ من سورة الانبياء : « قال رب احكم بالحق » ، فلم يرتض أحد ثقات القراء ^(٢) - ويبدو أن تصحيحه لم يجد قبولا - أن يطلب محمد [صلى الله عليه وسلم] إلى الله أن يحكم بالحق ، كأنما فى الامكان أن يحكم بغير ذلك ، فاراد رفع هذه الشبهة بتحويل الصيغة ، بوساطة تغيير حركاتها مع الاحتفاظ بمحصولها الصوتى ، من صيغة الدعاء إلى صيغة التفضيل ^(*) ، وبهذا ينتقل الكلام من الإنشاء إلى الإخبار : « ربى أحكم بالحق » أى ربى أعظم حكما بالحق من كل حاكم ، ولن يحيك من ذلك شئء بالنفس .

والآية ١٠٦ من سورة البقرة : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها

= بالدليل على صدق رسالته ؟ وهذا شأن كل عاقل يريد الاطمئنان إلى صحة ما يلقي إليه من أخبار . وهل يفترض أحد أن الحواريين كانوا من الغفلة بحيث يؤمنون بنبي لمجرد أن يخبرهم بنبوته ؟ لقد سأل أصحاب موسى نبهم أكبر من ذلك فقالوا له : « أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة »

(١) كشف فى الآية ج ٢ ص ١٧٤

(٢) ذكر الطبرى (ج ١٧ ص ٧٦) أنه الضحاك بن مزاحم (التوفى

١٠٥ هـ = ٧٢٠ م) وانظر البيضاوى ج ١ ص ٦٢٦ ولم يسمه .

(*) هى قراءة آحاد لابن عباس ، ومن قرأ بها بعده اعتمد عليه ، والضحاك ليس من ثقات القراء كما زعم ، وإنما اشتهر بالتفسير . ولم تعتمد هذه القراءة فى السبع ولا الأربع عشرة ، فهى لم تبلغ حتى مبلغ القراءة الشاذة . وهذا البداء لا وجه لها هنا ولا فى قراءة ما من قراءات القرآن ، فقد علمت أن أساس ذلك هو الرواية والنقل . ولا لبس فى معنى القراءة المعتمدة ، فعنها أن المسلمين يطلبون التعجيل فى الدنيا بعذاب الكافرين والتشديد عليهم بالعدل . فالمراد هو طلب التعجيل والتشديد ، وقد تم للمسلمين ذلك يوم بدر وما بعده .

أو مثلها » ، تفيد أن الله [سبحانه] يريد أن يسلط النسيان على ما أوحى به . وهذا تراءى لبعض العلماء (*) ، من وجهة النظر إلى عدم تغير الإرادة الإلهية ، تعبيراً أبعد عن اللباقة من نسخ الأحكام الإلهية عملاً ، مع عدم محوها من الذكر والتلاوة ، حيث تبقى في النص على أنها كلام الله .

وقد دعت هذه الشبهة إلى القراءات التالية :

« تنساها » أنت يا محمد ،

« نساها » أى نرجئها وتؤخرها دون أن نرفعها بالكلية . وبذلك قرأ كثير من الصحابة والتابعين ، وعنهم كثير من قراء الكوفة والبصرة . واتخذ كثير من المفسرين هذه القراءة أساساً لتفسيرهم .

وقرأ سعيد بن المسيب (المتوفى سنة ٩٤ هـ = ٧١٢ م) المشهور بورعه : « نساها » باسناد النسيان إلى الله [سبحانه] (*) . وبديهي أن سعد بن أبي وقاص غضب حين بلغه ذلك عنه فقال : « إن القرآن لم ينزل على المسيب ولا على

(*) فى هذا الأسلوب من التقرير تمويه ظاهر ، فإنه يطلق هذا التحديد وهو قوله : بعض العلماء ، إطلاقاً غير علمى ، كما فعل ذلك من قبل فى قوله : بعض ثقات القراء (وأراد الضحاك بن مزاحم كما فى التعليق) ، وهو يريد ببعض العلماء من قرأ بذلك من الصحابة أو التابعين ، وهؤلاء كانوا عرباً حديثى العهد بالفطرة فكانوا يحكم ذلك بعيدين عن التعقق والتفلسف وغوص الفكرة ، جديرين إذا ألقى إليهم كلام الله أن يفهموه على الوجه الصحيح ، وقد أزل بلسان عربى مبين ، وجرى على نمط الكلام العربى فى إبلاغ القصد بمختلف الأساليب من التصريح والتلميح .

(*) هذا محمل غير ما قصد إليه سعيد بن المسيب ، بل قصد تخفيف الهمزة ، والأصل : نساها ، أى تؤخرها تخفف الهمزة ، وليس فى ذلك شئ من النسيان ، وإنكار سعد بن أبي وقاص لأن هذه القراءة لم تصح عنده ، وإلا فقد قرأ ابن كثير وأبو عمرو من السبعة : نساها بالهمز وفتح النون أى تؤخرها ، وإن لم يخفها الهمزة .

آل المييب (*) (طبرى ج ١ ص ٣٥٩ - ٦٠)

وفى الآية ١٠٦ من سورة المائدة ، يدور الحديث حول الوصية شفاها . فاذا حصل أدنى شك فى صدق الشاهدين : « فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآمين » . وكأنا بدا (*) لعامر الشعبي (المتوفى ١٠٣ هـ = ٧٢١ م) أن إيقاع الكتمان على مفعوله الذى هو : « شهادة الله » غير لائق ، إذ كان ذلك ربما أفاد أن من الممكن كتمان شيء شهده الله نفسه . فتخلص من ذلك ، هو أو الثقات الذين ربما اعتمد عليهم (انظر كتب التفسير ، على الأخص الطبرى ج ٧ ص ٦٧) بتكوين لفظ : « شهادة » على حذف الاضافة ، ومد همزة « الله » على ابتداء جملة جديدة : « ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآمين » ، أى والله ، فالاستفهام عوض عن القسم .

ويتبين مدى مادعا إليه الخوف والتقوى من مثل هذه التصويبات التزيهية فيما جرى على الآية ١٣٧ من سورة البقرة ، حيث قيل عن اليهود : « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » ، فقد غلبت على نفوس الأتقياء المتخوفين شبهة ، لا أساس لها أصلا عند الامعان اللغوى ، هى أن منطوق اللفظ يضع على ذلك إلى جانب الله [سبحانه] مثلاً يدعى اليهود أنهم يؤمنون به . وهم يبعدون الشبهة التى تخامرهم بتغيير مستأصل ، فيحذفون من النص لفظ : « مثل » الذى أثار هذه الشبهة ، ويقولون : « فإن آمنوا بما آمنتم به » .

(*) حسيك هذا دليلا على أن القوم لم يكونوا يعباون بقراءة إلا إذا كانت ثابتة بالنقل والرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن القرآن إنما نزل عليه ولم ينزل على المييب ولا على آل المييب ولا على أحد كائناً من كان من العلماء أو الصحابة خلاف الرسول ، فلا مجال للهموى أو القصد .

(*) ليس للشعبي ولا غيره أن يدوله فى القرآن ، وليس هناك إيهام بل المراد من شهادة الله الشهادة التى أمر الله بها كما يجب . وإذا قرأ الشعبي قراءة فلا بد أنها ثبتت عنده وقد كان قارئاً . بيد أن هذه القراءة لم تعتمد فى السبع ولا الأربع عشرة فعلى لم تبلغ مبلغ الشذوذ .

وقد دعا أيضاً إلى مثل هذه التصويريات القصد إلى تعظيم مناقب الرسول ومن قبله من الرسل ، إذا تراءى لمن يبالفون في التزمت والخوف من علماء القرآن أن القراءة المتلقاة بالقبول قد تمس هذه المناقب أدنى مساس .

ففي الآية ١٦١ من سورة آل عمران : « وما كان لنبي أن يغلّ » ، وردت في التفسير المأثور لتوضيح هذا التحذير أحوال يؤخذ منها أن بعضهم شك في أن النبي [صلى الله عليه وسلم] عمل عملاً لم يخل من المؤاخذة تماماً في بعض أمور تافهة ، فيقال إنه بعد معركة بدر لم يجعل قطيفة حراء ضمن الغنائم التي قسمها ؛ ومرة أخرى ، حينما ابتعدت عن سواد الجيش طلائع وجهها لاستطلاع العدو ، قسم ما غنمه من سرية معادية التقى بها على من حضر معه من المقاتلة فحسب ، مهملاً الطلائع الذين تغيّبوا بأمر منه .

وإذاً فربما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يُفسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] عملاً غير صالح ، ولو على وجه السلب . وقد أزال هذا الاشكال كثيرون (عند الطبري ج ٤ ص ٩٧ ، القسم الأعظم من قراء المدينة والكوفة ، وعند غيره من المفسرين أفراد فقط ولكنهم على كل حال من كبار القراء) بقراءة الفعل مبنيًا للمجهول : « وما كان لنبي أن يغلّ » . وبهذا حُذفت من أول الأمر الريبة ، أو الافتراض غير اللائق ، بإمكان أن يأتي الرسول غير الحق (*) .

(*) جرى المؤلف شوطاً عجيباً في مضمار الخيال ، والحق أن الاتهام حصل فعلاً من بعض المسلمين للنبي صلى الله عليه وسلم وإن كان ذلك في سريرة نفوسهم ، ونزلت الآية في ذلك ردّاً عليهم وتعليةً للمؤمنين إذ كانوا حديثي عهد بالإسلام . بل في هذا ، وفي أن القراءة بالفعل المبني للمعلوم هي القراءة المشهورة حجة على أن الإسلام لا يدارى ولا يوارى ، ولو دار ذلك بخلد أحد من المسلمين لما اعتمدت هذه القراءة بل لا تتصلت من المصحف ، ولكنها كلام الله الذي قرأ به الحاجة فلا تغيير فيه ولا ...

وكان لابد أن تسبب للمفسرين حيرة كبيرة آية ١١٠ من سورة يوسف :
« حتى إذا استئثس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء
ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين » .

والمعضلة هنا في الكلمات : « وظنوا أنهم قد كذبوا » بالبناء للمعلوم ، أى
صدر عنهم الكذب ، إذ لا شك أن هذه هي القراءة الأصلية (*) والجلتان :
حتى إذا استئثس الرسل ، و : قد كذبوا ، أسند الفعل فيهما إلى فاعل واحد :
الرسل . فقد أئذروا الكافرين بالوعيد فلم يتحقق ، فاستأسوا من ذلك ، وظنوا
أن ما أئذروا به ليس حقا . ولكن أخيرا جاء من عند الله ما يكشف كل شك :
عقاب المجرمين ونجاة الصادقين ، وتمت النصفة للأنبياء . وهنا يردّ محمد [صلى الله
عليه وسلم] ، متخذاً من حالة الأنبياء السابقين مثلاً ، على استهزاء المشركين
ببلاغه عن اقتراب الساعة وحساب الآخرة وكلاهما لما يقع بعد :

يبد أن كون الأنبياء قد ظنوا أنهم كذّبوا أى صدر عنهم الكذب ، أمر
لا يستطيع مؤمن صادق الإيمان أن يتحمّله ويتقبله ، فبدا من الأهمية بمكان إيجاد
حل لهذا الإشكال ، وجعلت الرواية زوج الرسول عائشة نفسها تتدخل في الأمر ،
وكان لابد أن يسمح إصلاح النص بطائفة من الاحتمالات (طبرى ج ١٣ ص ٤٧
- ٥٢) أذ كرهنّا بعضها لحسب . فقد قرأ بعضهم بدلاً من : كذّبوا بالبناء للمعلوم ،
كُذِّبُوا ، أو : كُذِّبُوا ، بالتخفيف والتشديد على البناء للمجهول (وقد صارت

= تبديل وقراءة المعلوم هي قراءة ابن كثير وأبى عمرو وعاصم من السبعة ووافقهم
ابن عيصم والبريدى ، وقرأ الباقون بضم الياء وفتح الغين على المجهول ، ومعناها
متروك بين المعنى الأول نفسه ، وهذا أيضاً مما يرد على المؤلف ، وبين النهى عن أن
نخون أحد النبي .

(*) انظر تعليقنا (ص ١٣) على تخطيط المؤلف وادعائه ما ليس له من اقتراض
قراءة أصلية وأخرى فرعية .

القراءة بالتخفيف على البناء للمجهول هي القراءة المشهورة فيما بعد ، أى أن المشركين كذبوا الأنبياء ، أى رموهم بالكذب . ولكن على ذلك تكون كلمة « ظنوا » فى غير محلها ، ولهذا عالجوا ذلك بتأويل معنى الظن ، فهو قد يدل عند الضرورة على معنى « العلم » أيضاً .

وآخرون ييقنون القراءة المعترض عليها دون تغيير ، ولكنهم يلجئون إلى التصرف النحوى مفترضين أن الفاعل المسند إليه الظن هم المشركون ، أى وظن المشركون أن الرسل قد صدر عنهم الكذب . كما ذهب بعض إلى العكس : وظن الرسل أن المشركين قد صدر عنهم الكذب .

وهذا الجهد الذى بُذل لإثبات قراءة كَذَّبُوا ، من وجهة نظر التفسير ، دليل على أنها هي القراءة ^(١) الأصلية (*) .

ويدل على ذلك أيضاً استصحاب قصص أخرى أحاطت بالجدل حول هذا النص ، فقد سأل فتى من قريش سعيد بن جبير : كيف تقرأ هذا الحرف فإنى إذا أتيت عليه تميمت ألا أقرأ هذه السورة . وفى رواية أخرى ذُكر فيها أن السائل هو مسلم بن يسار ، قال : آية بلغت منى كل مبلغ . فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا ، فلما أجابه سعيد بأن الفاعل فى الجملة الثانية هو المشركون ، وثب مسلم فعانق سعيداً وقال : عافاك الله كما سررتنى الآن .

وفى الآية ١٢ من سورة يوسف ، يقول إخوة يوسف - وقد أرادوا به شراً - لأبيهم : « أرسله معنا غداً يرتع ويلعب » . وقد رويت أكثر القراءات اختلافاً فى كلمة « يرتع » (هل هى من رتع أو من رعى ، فتختلف القراءات فى

(١) احتفظ النص عند الزمخشري بهذه القراءة .

(*) عرفت أنه لا وجه لادعاء قراءة أصلية أو غير أصلية . وقد جهل المؤلف غرض النص الحاصل على جميع القراءات ، وهو المبالغة فى تصوير حالة اليأس عند الأنبياء عليهم السلام من الاستجابة إلى دعوتهم .

دائرة هذا الاختلاف في الصيغة الاشتقاقية). وتهمننا هنا الكلمة الثانية : « وبلعب » ، وهي أكثر القراءات ألفة لدى القراء ، ولكن القراءة الأساسية في نص الزخشرى والبيضاوى « ونلعب » ، على حين ذكرت القراءة بإسناد الفعل إلى ضمير الغائب على أنها قراءة أخرى . وفي الواقع أن القراءة الأولى [ونلعب ، بالإسناد إلى ضمير المتكلم ، وهي الأولى عند الزخشرى والبيضاوى] هي القراءة الأصلية ، فقد جاء في الآية ١٧ حيث أخبر إخوة يوسف أباهم بوفاة يوسف : « إنا ذهبنا نستبق » ، فهنا يصح فقط أن يكون الفعل مسنداً إلى جمع المتكلم . بيد أن هناك سبباً وجيهاً في اطراح هذه القراءة . فإن الطبرى الذى ذكر في تفسيره أنها (قراءة نلعب) هي قراءة بعض البصريين خلافاً للكوفيين ، وأنها أيضاً قراءة أبى عمرو ، احتفظ لنا في نفس الوقت بهذا الخبر المدرسى : قيل لأبى عمرو : كيف يقولون نلعب وهم أنبياء ؟ قال : لم يكونوا يومئذ أنبياء .

فاطراح القراءة البصرية ، التى جعلها ثقات ذوو مكانة في علوم القرآن (كالزخشرى وغيره) أساساً لتفسيرهم ، صدر إذاً عن باعث التعظيم لأولاد الأنبياء الذين قدر لهم أن يصيروا أنبياء^(١) ، واللعب الذى تظاهروا بأنهم يريدون مزاولته لا يتفق مع ما قدر لهم من رفيع المقام . ولا يمكن أن يُظنَّ بالقرآن نسبة هذا الميل إليهم . ولم يلق من قال بهذا التصويب بالالما جاء في الآية ١٧ (*) .

(١) اختلف العلماء الإسلاميون في نبوتهم (وقد اختلف في استنبائهم ، كشاف في الآية ٩٨ من سورة يوسف) . وألف السيوطى رسالة في ذلك (انظر بروكلمان ج ٢ ص ١٤٦ رقم ٢٠) . وفي حديث ضعيف أن يعقوب دعا ربه أن يغفو عن أبنائه فأمنوا على دعائه فأوحى الله إلى يعقوب : قد عفوت عنهم وجعلتهم أنبياء (إحياء ج ١ ص ٢٨٥) وقد ذكرت أسباب كثيرة لطلب الغفو عنهم . وقد عدوا لهم في سورة يوسف آية ٨-٢٠ أكثر من أربعين معصية (إحياء ج ٤ ص ٣٣٠) .

(*) هذا دليل على بطلان نظريته . فلو كان المقصود هو التصويب لانرجيح =

كذلك يروى أن تصويماً للنص أنقذ لواحد من أبناء يعقوب سمعته المهدة .
ففي الآية ٨١ من سورة يوسف ، قال إخوة يوسف لأبيهم ، بعد أن وجد يوسف
السقاية التي وضعها - عن تدير مقصود - في رحل أخيه بنيامين : « إن ابنك
سَرَقَ » ، وعلى هذا يكون في ذلك إقرار بخطيئة بنيامين ، وقد تحت هذه الخشونة
قراءة الكسائي : « سُرِقَ » أي نُسب إلى السرقة ، وبهذه القراءة قرأ أبو الخطاب
الجراح في إحدى ليالى رمضان إذ كان يؤم الخليفة المستنصر في الصلاة ، وقد عبر
الخليفة الذي كان يهتم للمسائل الدينية بعد الصلاة عن إعجابه بقراءته إذ قال :
« إن هذه القراءة فيها تنزيه ^(١) أولاد الأنبياء عن الكذب » ^(*) .

وأرد في هذا السياق أن أشير إلى أن مثل هذه الاحتياطات الدينية قد
دعت أيضاً في بعض الأحيان إلى إجراء تصويبات في الحديث ^(٢) ، وإن كانت
نصوصه من أول الأمر أكثر اضطراباً من نص القرآن . وسنختار عن قصد مثلاً
يبدو تافهاً لبين إلى أى مدى من الدقة تذهب الشكوك العقيدية عند علماء الدين .
روى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] كان إذا جاءه سائل قال لمن حضر من
أصحابه : « اشفعوه فلتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما يشاء » أي أن ماسأجيب

= الرواية لرعى ذلك . ولم ير أحد غضاضة في نسبة اللعب إلى أولاد الأنبياء لاسيما
قبل أن يكونوا أنبياء . بل لقد كان اللهم في أن يرسل أبو يوسف ابنه هو أن
يرتع ويلعب .

(١) انظر السيوطي : تاريخ الخلفاء (القاهرة ١٣٠٥ هـ) ص ١٧٢ ، رواية
عن السلفي الذي أخبره أبو الخطاب نفسه بهذه القصة .

(*) ليس في ذلك شيء من الكذب فهم قد صرحوا بأن حكمهم على مارأوه
لأن الصواع استخرج من وعائه ، وقد خفف ذلك بقولهم : ما كنا للغيب حافظين ،
فهم لم يشهدوا إلا بقدر مارأوه وعلموه في ظاهر الأمر ، ولم يعلموا الأمر الخفي
وهو أن الصواع دس في رحله .

(٢) نجد بعض الأمثلة لذلك في كتاب : العقيدة والشرعية في الإسلام ص ٩٧ فما بعدها

به السائل بعد شفاعتكم ليس من عندي ، ولكنه يوافق ما قضى به الله ^(١) .
 فلفظ : وليقض الله . . . يبدو أنه غير لائق في حق الله . (عند أهل السنة
 لا المعزلة) ^(٢) لأنه يقتضي الوجوب ولا يجب على الله شيء . وقد جاءت رواية أخرى
 أزالت هذا الإشكال إذ غيرت فعل الوجوب إلى الوقوع : « ويقضى الله » ^(٣) ،
 وبهذا أبعد عن البال إيجاب شيء على الله [سبحانه] ^(*) .

حقا ورد هنا وهناك ما يدل على الاتجاه الأقرب إلى الاعتدال ؛ نحو رفض
 التغييرات التنزيهية التي يبدو عدم أهميتها . وقد نسب مثال من هذا الرفض إلى عبد الله
 ابن مسعود بالذات ، وهو فيما عدا ذلك شديد الاعتزاز بحرية التفكير ^(٤) . وذلك
 في الآية ١١٩ من سورة التوبة ، حيث يرد منطوق النص المشهور : « واتقوا الله
 وكونوا مع الصادقين » فعبارة الحث على الصدق هنا يبدو أنها لم تكن حاسمة على
 وجه كاف عند بعض الأتقياء ، فقد يكون الرجل مع الصادقين ولا يكون منهم .
 لذلك آثروا قراءة : « وكونوا من الصادقين » . وفي هذا روى عن ابن مسعود أنه
 قال : « لا يصلح الكذب في جد ولا هزل ، ولا أن يعد أحدكم صبيه (حبيبه)

(١) البخاري : باب الأدب رقم ٣٦

(٢) انظر : Vorlesungen 104

(٣) انظر : القسطلاني ج ٩ ص ٣٢ ، وساقه الغزالي في الإحياء ج ٢ ص ١٨٧

بهذا النص أيضاً .

(*) لا إشكال في ذلك أصلا ، فإن اللام تفيد مجرد الطلب ، وهو قد يكون
 أمراً أو دعاء أو التماساً ، وقد ورد في القرآن : ليقض علينا ربك ، من كان في
 الضلالة فليمدد له الرحمن مدا ، الخ .

(٤) لسا بحاجة إلى تكرار أن مثل هذه الشخصيات ليست مقصودة لذاتها ،
 بل ما ينسب إليها إنما يمثل اتجاهات الأجيال الإسلامية السابقة ، مهما كانت أسماء
 من نسبت إليهم .

ثم لا ينجزه أقرؤا - إن شئتم - : « وكونوا مع الصادقين » ، فهل فيها من رخصة (١) (*) .

* * *

والقراءات المختلفة للنص القرآنى تظهر أحياناً مقترنة بتوجيه لامواربة فيه ، يذكّر أن النص المتلقى بالقبول يعتمد على إهمال الناسخ ، وأن القراءة المخالفة المقترحة تقصد إلى إقامة النص الأصلى الذى أفسده سهو النسخ . وفى المواضع التى تبدو فيها مفارقات نحوية ، اجتراً بعضهم على دعوى أن مابقى من ذلك فى نص الكتاب المنزل المعترف به يجب النظر إليه على أنه خطأ كتابى وقع فيه ناسخ غير يقظ . وفى وقت متأخر فقط ، اجتهد الذكاء وحدة الذهن فى قواعد العربية بكل وسائل الفطنة لتسويغ صحة المواضع المشار إليها من جهة العربية (٢) . ولا يتخلف النحاة البصريون والكوفيون فى حدة الذهن والبصر بعلاج المشاكل عن بنى وطنهم من الفقهاء . أما المدرسة القديمة فلم تحاول ذلك ، بل آثرت فى صدق وأمانة أن تبقى نص الوحي على مايعتوره من مأخذ ، فقد روى عن الزبير بن العوام أنه سأل أبان بن عثمان بن عفان عن الآية ١٦٢ من سورة النساء « لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة » حيث لا يطابق المعطوف والمقيمين ، ماعطف عليه . فأجابه أبان بأن هذا من خطأ الكاتب ، وشرح له كيف تأتى هذا الخطأ . كما روى أيضاً عن عروة بن الزبير أنه سأل عن نفس هذا الموضع خالته عائشة ؛ فروى أنها

(١) انظر الكشف فى الآية

(*) وإدأ فلا عبرة بهذه الأفكار ، فهذا تمسك من ابن مسعود بالرواية .

(٢) كما جاء فى الآية ٦٣ من سورة طه : « إن هذان لساحران » ، انظر :

المقرئ ٢ ص ٥٢١

أجابته : « يا ابن أختي : هذا من عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب (*) »
(طبرى ج ٦ ص ١٦) .

وحصل العمل بنفس هذه الوجهة من النظر في مشكلات نحوية أخرى (١) .
وأجيز هذا الاحتمال دون تهيب ولا تردد ، وروى هذا الجواز - كما قرئ في الآية
٢٧ من سورة النور : « تستأذنوا » بدلاً من « تستأنسوا » - عن سعيد بن جبير
بأعلى سند دون نكير إلى ابن عباس : « إن قراءة معينة من القراءات المتلفة
بالقبول ترجع إلى غفلة النساخ » (وهم ، سقط ، خطأ من الكتاب - طبرى ج ١٨
ص ٧٧) . و بديهى أن الرواية عن : أبان ، وعائشة وابن عباس وغيرهم من كبار
الثقات في أقدم الجماعات الإسلامية ، غير تاريخية تماماً . بيد أنها تنتمى على كل حال
إلى عهد التفسير القديم ؛ وهى تفيد على الأقل أنهم كانوا يظنون إمكان جعل
الحكم الاختيارى على قالب النص في الكتاب المقدس شرعياً معتمداً بوساطة
أسانيد قديمة لا غبار عليها وإن كانت مخترعة (٢) .

(*) يدعى المؤلف بعد أسطر قليلة أن الرواية عن أبان وعائشة وابن عباس
وغيرهم غير تاريخية تماماً ، وإذا فكيف يبنى على أقوالهم أحكاماً تخالف ما أجمع
عليه ، وثبتت صحته نحويًا ولغويًا ؟

(١) انظر : نولدكه ج ١ ص ٢٣٧

(٢) انظر الطبرى ج ١٧ ص ٢٤ بمناسبة الواقعة التى ذكرها نولدكه .

فيما نظرناه حتى الآن من النشاط في إقامة النص ، تتمثل المرحلة البدائية في تفسير القرآن .

ويمكننا أن نستخلص من التجارب في هذه المرحلة أنه ، فيما يتعلق بإقامة النص المقدس في الاسلام الأول ، كانت تسود حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية،^(١) شأنما كان سواء لدى الناس أن يرووا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية^(٢) . (*)

وربما مثل ذروة هذه الظاهرة ذلك الخبر الذي يفيد أن الخليفة عثمان نفسه قرأ القرآن أحيانا على وجه يختلف عن النص في الكتابة الماثورة التي رتب عملها ثم اعتمدها (*) .

ففي الآية ١٠٤ من سورة آل عمران : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، أضاف عثمان زيادة لم تؤخذ في النص العثماني ، « + ويستعينون الله على ما أصابهم » (طبرى ج ٤

(١) وعلى خلاف ذلك بنى نص أورده القسطلاني في فضائل القرآن باب ٣ : « إن أصحاب القراءات المختلفين في قراءة عثمان يكفر بعضهم ببعض » .

(٢) انظر نولدكه :

Neue Beitræge Z. semit. Sprachwissenschaft 3 unten.

(*) نعم استباح هذه الحرية لنفسه بعض أفراد فقط وأنكر ذلك عليهم عامة المسلمين ، كما لاحظ المؤلف نفسه ذلك في التعليق رقم ١

(*) هذا الخبر غير صحيح وهو من أخبار الآحاد التي لا يعتد بها حتى لو نسبت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، كيف وقد ثبت أن عثمان أحرق كل مصحف بخالف مصحفه ، و ثبت أنه قتل وهو يقرأ في مصحف مكتوب من مصاحفه ؟ ولاحظ ذلك أيضاً في أقوال المؤلف اللاحقة .

ص ٢٤). كذلك الغصو الأساسي الذي قام بتنفيذ الكتابة العثمانية يواجهنا
 ممثلاً لقراءات تختلف عن النص الذي أثبتته^(١) بأمر الخليفة^(*). وقد قرر الخليفة
 عمر: «أن القرآن صواب كله، وفي رواية: كاف شاف، ما لم يجعل آية رحمة عذاباً
 وآية عذاب رحمة» (طبرى ج ١ ص ١٠) أى ما دام لم يحصل اختلاف أساسي
 في معنى الألفاظ. فالمعول إذاً في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستبطنه النص،
 لا على الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة^(*). وهو رأى انتهى - فيما يتعلق
 بتلاوة القرآن في مراسيم العبادة - إلى القول بجواز^(٢) قراءة النص المطابق
 للمعنى وإن لم يطابق حرفية اللفظ (القراءة بالمعنى^(٣))، مع الرجوع في ذلك إلى
 رواية بعض الصحابة. وليس هناك ما هو أوقع في النظر دلالة على مدى ما ذهبت
 إليه هذه التسوية، من تطبيقها على نص عظيم الأهمية في مراسيم العبادة مثل
 سورة الفاتحة، المعترف طبعاً بمكانتها في العبادة الدينية منذ عهد جد مبكر. فهنا
 قرأ عبد الله (بن مسمود فيما يظهر) بدل: «اهدنا الصراط المستقيم» مغيراً اللفظ

(١) الكشف في الآية ٢٢ من سورة يونس: هو الذي ينشركم، بدلاً من:
 «هو الذي يسيركم».

(*) لم تصح هذه الرواية عند القراء بل هي رواية آحاد فهي من القراءات
 الشاذة. وما روى عن عمر كذلك من روايات الآحاد.

(*) لو صح ما ذكره لما كانت هناك ضرورة ولا داع إلى إحراق ما عدا المصاحف
 العثمانية المجمع عليها.

(٢) انظر السيوطي في الإتقان (النوع الثاني والعشرون: النوع الخامس من
 القراءات) وهو يشكر بشدة جواز ذلك.

(٣) كما في رواية الحديث، انظر: Muhammad · Studien 102 وبهذه
 المناسبة نضيف إلى ما جمعناه هناك من المواد ما ورد في المواضع التالية: ابن سعد
 ج ٥ ص ٢٥٣ س ٢٣. ج ٦ ص ١٩٠ س ٦، ج ٧ قسم ١ ص ١١٥ س ٢٥ -
 تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٧٢

الأول بمرادفه : « أرشدنا الضراط المستقيم ^(١) » ؛ وقد نسب إلى ابن مسعود نفسه هذا القول الاساسى للدلالة : « لقد سمعت القراء ووجدت أنهم متقاربون ، فاقروا كما علمتم ^(*) فهو كقولكم : هلم وتعال ^(٢) » . وحكى عن عبد الله بن المبارك (المتوفى ١٨١ هـ = ٧٩٧ م) الذى نال اجلالا كبيرا لورعه وسعة درايته بالحديث ، أنه كان لا يرد ^(*) على أحد حرفا (مخالفا للقراءة المشهورة) إذا قرأ . ^(٣) والظاهر أن القصد إلى إمكان تجهيز مثل هذه الحرية بحق من الصحة لا يقبل الشك ، حدا إلى إسناد جواز ذلك إلى الرسول نفسه . فانه يبدو بمكان غير هين من الغرابة ، أن نرى قراءات مخالفة للنص المشهور ذكرت ^(٤) على أنها قراءات الرسول ^(*) مما يدعو إلى افتراض أنه لا حرج فى رواية كلام الله على وجه

(١) الكشف فى الآية .

(*) لم يلاحظ المؤلف قول ابن مسعود : « فاقروا كما علمتم » فإنه يؤكد نفي حرية القراءة وضرورة الاعتماد على الرواية الصحيحة .

(٢) ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٢ ص ٦٠ س ١٢ ، والرواية عن طريق طى بن حمزة الكسائى .

(*) لا دلالة فى ذلك ، لجواز أن من يقرأ عليه كان يعتمد على قراءة صحيحة الرواية ، أما إضافة المؤلف بين القوسين فهى تحكم ، وما شأن الورع بالتثبت وتحقيق الرواية ؟ ومن عبد الله بن المبارك إلى جانب ثقات القرآن ولا سيما عثمان وكبار الصحابة الذين نهوا عن حرية القراءة وأبطلوها إبطالا واقعياً ؟

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٥٢

(٤) وقد يحصل أن يذكر فى الحديث لفظ من القرآن على غير القراءة المشهورة كما ورد فى البخارى (توحيد رقم ٢٩) : أوتوا بدلا من : أوتيتم (فى الآية ٨٥ من سورة الإسراء) ، ونسبت القراءة الأولى إلى الأعمش .

(*) لم يفهم المؤلف هذا الاصطلاح عند علماء القراءات . فمعنى قولهم هذه قراءة الرسول ، أنها رواية آحاد . لا يجوز الأخذ بها كما لا يجوز إنكارها ، لأن مجرد كونها مروية يقضى بجواز أن تكون صحيحة ، وعدم توافر شروط الرواية الصحيحة =

آخر غير الوجه الذى بلغه الرسول فى الأصل . (*) ففى الآية ١٢٩ من سورة التوبة : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » بضم الفاء فى القراءة المقبولة ، ذكرت قراءة بفتح الفاء : « من انفسكم » ، على أنها قراءة رسول الله و فاطمة وعائشة (١) . وإلى هذا أيضا مثال أوضح : فان عبد الله بن أبى سرح ، أخا عثمان من الرضاعة ، الذى دخل فى الاسلام قبل فتح مكة ثم ارتد بعد وفاة الرسول ثم احتل ثانيا منصبا بارزا فى الدولة الاسلامية على عهد عثمان ، كان من كتاب الوحي عند الرسول [صلى الله عليه وسلم] . وقد روى (*) أنه فى حديثه عن عمله هذا ، افتخر أمام القرشيين بما كان يتمتع به من النفوذ عند الرسول فقال : إنه كان يحول النبي كما يريد ، وقال : كان يملئ على مثلا : عزيز حكيم ، فأقول : هل أكتب : عليه حكيم ، فيقول النبي : نعم كل صواب (٢) .

= لها يمنع اعتمادها ، فالأحوط هو القول بأنها إذا صحت فعلى قراءة خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم . ولم يثبت تواترها . هذا هو معنى هذا الاصطلاح وبه ينهار كل ما بناء المؤلف على فهمه الخطأ . انظر الشهاب على البيضاوى ج ٦ ص ٣٣٧

(*) كيف وما ذكره مما بلغه الرسول وان لم يثبت بطريق التواتر

(١) الكشف فى الآية . وعلى خبر للنخعي كانوا يكرهون أن يقال : قراءة عبد الله بن مسعود ، وقراءة سالم ، وقراءة أبى بن كعب ، وقراءة زيد بن ثابت الخ ، انظر : الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١٦٤

(*) هى رواية عن مرتد لا عبرة بها ، لظهور ميله إلى الطعن فى الإسلام وقد ارتد عنه . هذا إذا صحت الرواية بالكلية .

(٢) أسد الغابة ج ٣ ص ١٧٣ . وقد غالى فى ذلك شراح متأخرون فاتهموه بأنه كان يبدل القرآن (ابن الشحنة فى روضة الناظر على هامش ابن الأثير طبع القاهرة ١٢٩٠ هـ ، ج ٧ ص ١٤٧ . وانظر :

(Casanova, Mohammed et la fin du monde 101)

وقد نسبت إلى ابن أبى سرح قصة أخرى مخالفة لما هنا فى موقفه من تقرير النص القرآنى ، انظر :

أما أن مثل هذه الحرية ، التي لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الوحي المقدس ، قد أثارَت من ناحية أخرى عدم ارتياح في دوائر أشد محافظة في التفكير ، وأما أنه لم يكن يعدّ بديها في كل مكان أن تُقبلَ هذه الحرية ، لا بالنظر إليها على أنها تعبير عن الحيطة الصامتة . فحسب ، بل بالاعتراف لها بحق أساسي من الصحة ، فهذا ما يبدو ظاهرا من القصة التالية ، التي ترجع كما هو المعتاد إلى أقدم عهود الاسلام ^(١) : ففي وصف نعيم الجنة (الآية ٢٦ من سورة الواقعة) ، ذكر أن أصحاب اليمين ينعمون في : « طلع منضود » . وهنا روى عن علي أنه قال : ما شأن الطلح ؟ إنما هو : « وطلع منضود » ثم قرأ : « طلعهما هضيم » (الآية ١٤٨ من سورة الشعراء) . فقال له الحاضرون : هل تريد أن تحولها إلى هذا المعنى ؟ فقال علي ^(*) : إن القرآن لا يهاج اليوم ولا يحول ^(٢) .

يبد أن رأيا وسطا تم له الانتصار . فلم يحكم بالاعتماد المطلق لنص قرآني لا يجوز « أن يهاج » ، كما لم يسمح من ناحية أخرى بالحرية المجردة من القيود .

(١) روى أن عبد الملك بن مروان شكّا من انتشار أحاديث غير صحيحة واردة من المشرق ، وختم هذه الشكوى بقوله : « بأهل المدينة ، إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم ، وقد سالت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لانعرفها ، ولا نعرف منها الا قراءة القرآن ، فالزموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الامام المظلوم ، فانه قد استشار في ذلك زيد بن ثابت ونعم المشير كان للاسلام . فأحكما ما أحكما وأسقطا ما شذ عنهما » . ويؤخذ من ذلك أن مدار الشكوى ربما كان روايات بقراءات من القرآن واردة من المشرق تتعلق بعداوة بني أمية .

(*) هذا حجة على المؤلف تؤكد أن أحداً من الصحابة أو غيرهم مهما سما قدره لم يكن ليستبيح لنفسه تغيير حرف من القرآن بعد وفاة صاحب الوحي ، وإن لم يكن مفهوم المعنى عنده .

وقد لقي هذا التوسط في الأمر اعتماده الماثور في حديث لمحمد [صلى الله عليه وسلم] صار نقطة البدء وحجر الأساس لإحقاق علم القراءات الذي ازدهر فيما بعد . ومقتضى هذا الحديث أن الله [سبحانه] أنزل القرآن على سبعة أحرف ^(١) ينبغي عدُّ كل منها صادراً عن المصدر الإلهي ^(٢) . وهو حديث ، وإن كان يُبدى شبهة كبيرة برأى التلمود في نزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد ، فإنه يبدو عديم الصلة بهذا الرأي . وهو في معناه الصحيح ، الذي لم يقف ^(*) علماء الدين الإسلاميون أنفسهم موقفاً واضحاً منه — ذكر في تفسير ، : ٣٥ وجهاً ^(٣) — لالعلاقة له في الأصل بتاتاً باختلاف القراءات ؛ بيد أن « كثرة إهاجة » نص القرآن حملت في وقت جد مبكر على تفسير الحرف ^(٤) في هذا المقام بالقراءة ، واستخدام الحديث في الدلالة على التصويب المقيد ببعض النظم والشروط للقراءات السائدة ^(٥) .

(١) انظر في ذلك : 195 (2. Aufl. 48f.) (1. Aufl.) 37ff Noeldeke

(٢) بالنظر إلى التقويم العملي لاختلاف القراءات يجدر ذكر أن القراءات المخالفة للقراءات العثمانية يمكن اعتبارها تماماً إذا استنبط منها حكم يتعلق بالتشريع العملي (انظر : ابن تيمية : رفع الملام عن الأئمة الأعلام ، مطبعة الآداب بالقاهرة ١٣١٨ ص ٤١) .

(*) هذا غير صحيح . فإن كثرة وجوه التفسير ، وهو في ذاته موقف تام الوضوح من الحديث ، لم تحل دون ترجيح أحدها بالأدلة السكافية .

(٣) انظر : القسطلاني ج ٤ ص ٢٦٦ . وقد جمع البلوى وجوه التفسير الأساسية لهذا الحديث في كتابه : ألف باء ، ج ١ ص ٢١٠ — ٢١٣

(٤) ورد عند ابن سعد ج ٦ من ٦٧ ص ٢٥ خبر لا تضع لي علاقته فييد أن أبا وائل كان يكره استعمال عبارة : حرف في القرآن ويستبدل بذلك عبارة : اسم .

(٥) وعلى ذلك يسمى من له خبرة بالقراءات : صاحب حروف وقراءات (الذهبي ج ١ ص ١٩٧ ، وانظر : إمام حافظ في حروف القراءات ، نفس الموضوع ص ٣١٢)

وذلك لما روى من أن الرسول أصدر هذا المبدأ الأساسي ^(١) ، حينما عرضت عليه اختلافات في قراءة نص القرآن ^(*) .

وليس مفترضاً - فيما يظهر - أن يكون القصد إلى تحديد حسابي ثابت مفهوماً من عدد السبعة في هذا الحديث - الذي روى في مجاميع السنة المعتبر بها على الرغم من أن ثقة مثل أبي عبيد القاسم بن سلام (توفي ٢٢٤ هـ ٨٣٧ م) دفعه بأنه شاذ غير مسند ^(٢) - حتى مع حمله على التفسير السالف . بل المراد من هذا العدد حتى في حالة اتخاذه دليلاً على فروق النص (اختلاف القراءات) ، هو إفادة معنى الكثرة ^(٣) ، فالقرآن نزل على أحرف كثيرة العدد ، وكل منها يمثل على قدم المساواة كلام الله المعجز ^(٤) .

وباطراد تنظيم العادات المتصلة اتصالاً وثيقاً بالحياة الدينية ، برزت الحاجة إلى إقامة حاجز حسب الإمكان في وجه الحرية السائدة في تناول نص الوحي الإلهي ، فلم يعد ممكناً عملياً بعد أن يُقضى على هذه الحرية بالكلية ، ويؤخذ نص القرآن توحيداً كاملاً . وكما أنه في شئون العبادات والمعاملات الفقهية ، مع

(١) البخاري : خصومات رقم ٣ ، فضائل القرآن رقم ٥ ، استتابة المرتد رقم ٩ ، صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٥

(*) وقد أقر الرسول صلى الله عليه وسلم هذه القراءات المخالفة كما هو نص الحديث في المواضع المذكورة . وفي هذا إبطال لسكل ما توهمه المؤلف ، وحجة على أن القراءات سابقة على الرسم وعلى كل ما عدا ذلك مما افترضه المؤلف (٢) انظر : ألف باء البلوى ج ١ ص ٢١٠

(٣) انظر : 50 (2.Afl) 39, (1.AufL.) Noeldeke وراجع قول القاضى عياض في الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٦٣

(٤) وقد بحثت في الفقه مسألة : هل يجوز اختلاف حرفي الإمام والمأموم في القراءة ؟ وأجيب في ذلك بأجوبة مختلفة ، انظر : طبقات الشافعية لابن السبكي ج ٤ ص ٢٤٠

حرية الاعتراف باختلاف المذاهب من ناحية ، قد أقيم مبدأ يحد من عنان الحرية باشتراط ألا يسمح بعمل مخالف إلا إذا أمكن أن يعتمد على حديث جيد أو سابقة موثوق بها وقعت في دوائر الصحابة أو التابعين ، وهذا مع التسامح من ناحية أخرى إلى حد معلوم إزاء حرية الاجتهاد ، كذلك حصل في مسألة نص القرآن توفيق بين الحرية الفردية ومطالب التسوية بين القراءات المختلفة (*) .

فلا اعتراف بصحة قراءة ^(١) ، ولا تدخل قراءة في دائرة التعبير القرآني المعجز المتحدى لكل محاولات التقليد ، إلا إذا أمكن أن تستند إلى حجج من الرواية موثوق بها . وكل قراءة صحيحة بهذا المعنى ذات حق من طبيعة الإعجاز في كلام القرآن الإلهي . ولكن لا يجوز الخروج على هذه الاختلافات الثابتة بالرواية في النص .

وقد ذكر أن أول من بحث في القراءات المختلفة بحث نقد وتمحيص ، وتلمس وجوه النظر التي علّلت بها ، وخص طرق الإسناد التي تعتمد عليها غرائب القراءات لخصاً دقيقاً ^(٢) ، هو يهودى من البصرة دخل في الإسلام : هارون

(*) لم يقل أحد يعتقد به بالحرية الفردية أصلاً في القرآن ، بل ذلك مرفوض من أول الأمر .

(١) ذكر كتاب في الرد على من خالف مصحف عثمان (أو العامة) منسوباً إلى أبي بكر محمد بن القاسم الانباري (المتوفى ٨٣٢هـ) مؤلف كتاب الأضداد ، والذي صنف أيضاً كتباً كثيرة في علوم القرآن (Fluegel, grammatische Schulen, 169 ff.) ويظن هوئنا (في مقدمة كتاب الأضداد ص ٧) أن هذا الكتاب يمكن أن يكون متحداً مع كتاب آخر ذكر في الأضداد بعنوان آخر . ولكن يبدو أن الأخير يتضمن الرد على الملحدين لا على القراءات المخالفة . ولم يصل إلينا واحد من الكتابين .

(٢) هو أول من تتبع وجوه القراءات وألمها وتبع الشاذ منها وبعتها على إسناده .

ابن موسى (المتوفى حوالى ١٧٠ - ١٨٠ هـ) الذى التحق بقبيلة الأزد عن طريق الولاء . وعلى الرغم من قوله بمذهب الاعتزال فى حرية الإرادة ، فقد روى عنه البخارى ^(١) ومسلم ، كما وثقه النَّقَّادُ المتشدد يحيى بن معين ^(٢) .

بيد أن تقييد الحرية بهذه النظرة الناقدة ، لا يزال دائماً كثير المرونة ^(*) ، إذا أريد عدم السماح بتغيير أساسى فى صياغة النص بمقدار زائد على ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه . فإن الاستناد على حجج موثوق بها ليس أمراً عسيراً ، مادام ذلك راجعاً إلى مجرد اعتماد شفوئى . وأكثر القراءات الخالفة التى ذكرناها فيما سبق قد أسندت إلى أرفع من يؤخذ عنهم مكانة من القبول فى القرن الأول : إلى ابن عباس ، وعائشة ، وعثمان ، مبتكر الإشراف على كتابة القرآن ، وابنه أبان وإلى ثقات معترف بهم من مرتبة عبد الله بن مسعود ، وأبى بن كعب اللذين أثنى عليهما أطيب علماء الدين القدامى ذكراً . مثل قتادة ومجاهد وغيرها ^(*) .

وهنا يبدأ التفسير الحرفى للحديث الغامض الدلالة عن الأحرف السبعة . فكما حصل الاعتراف فى التشريع بأئمة المذاهب الأربعة ، حصل الاعتراف أيضاً فى دائرة القراءة القرآنية على مضى الوقت بسبع مدارس تمثل كل منها اتجاهاً فى القراءة ؛ ويؤيد قراءات كل مدرسة إمامها بالرواية المعتمدة . وينبغى قصر حق التساوى فى إقامة النص القرآنى على قراءات هذه المدارس السبع ^(٣) .

(١) مثلاً فى : الاعتصام رقم ٢٧ ، حيث يذكر باسم هارون الأعور

(٢) الخطيب البغدادى كما ذكره السيوطى فى : بغية الوعاة ص ٤٠٦ ، حيث صحح : وجوه القرآن ، بوجوه القراءات .

(*) ولكن ذلك مقيد بكونه فى دائرة الرواية ، ومع ذلك فكل رواية وزنت بمعيار دقيق وقدرت قدرها الذى تستحقه بناء على ذلك .

(*) لا عبرة بمن تسند إليه الرواية إذا كانت الطرق غير صحيحة أو مشوبة بأدنى شائبة فلا إساد وحده لا يكفى

(٣) فى نشأة هذا رأى ، انظر : Brockelmann I 189

وبمقتضى ذلك ، سرعان ما صار مطلوباً إلى من يتخصص بعلم القرآن (القارىء أو المقرئ) أن يستبطن النص المقدس بهذه القراءات السبع ، وإلا لم يكن له حق التحلى بلبق قارىء القرآن^(١) . وهذه الأستاذية يحصل إبرازها دائماً كلما أثنى على أحد العلماء بأنه مقرئ^(٢) . وتظهر المساواة عملياً بين القراءات^(٣) أحياناً ، فى أنه ، على الرغم من أن كل طريقة للقراءة على حدة متلقاة بالقبول فى منطقة خاصة من العالم الإسلامى ، يبدو أنه يحصل أيضاً — كما حكى ذلك الشعرانى (المتوفى سنة ١٥٦٥ م) عن قراء زمانه مؤاخذاً لهم على ذلك — أن يتلو القراء فى كل كلمة جميع ما صح اعتماداً من القراءات^(٤) .

بيد أنه لا يجوز غض النظر عن أنه فى هذا التحديد ، سرعان ما تجاوز عنصر الحرية حد القراءات السبع . فكما أمكن للعالم الجغرافى : المقدسى (فى الثلث الأخير من القرن الرابع الهجرى ، والثلث الأخير من القرن العاشر الميلادى) ، الذى قسم القراءات السائدة فى عصره وفى المنطقة التى باشر فيها ملاحظاته

(١) هشام بن عبيد الله الرازى كما ذكره ابن عبد البر فى : جامع بيان العلم

ص ١٢١ .

(٢) راجع لقب : « سبعة زاده » الذى لقب به : سعيد باشا ، أبو الوزير : كتشك ، بحجة أن سبعة من أسلافه المتصلين به ، وكانوا يشغلون وظيفة الإمامة فى الصلاة لجماعة الدباغين فى أنقرة ، كانوا يقرؤون القرآن بالقراءات السبع (انظر :

Suessheim im Festschrift Hommel II 303

(٣) لا يرفع هذا الحكم تفضيل بعض الأقاليم قراءة من السبع ، كما وصفت قراءة نافع — وإن كان ذلك وصفاً شميماً حسب — بأنها قراءة أهل الجنة (وذكر المقدسى أنها القراءة المفضلة غالباً فى المغرب) . انظر : ألف ليلة وليلة (بولاق

١٢٧٩ هـ) ج ٢ ص ٣٦٩

(٤) الدرر المنتورة فى زبد العلوم المشهورة (نشر شميت ، بطرسبرج ١٩١٤)

ص ٨ . ولا يظهر هل يعنى بذلك القراءات السبع أو غيرها كذلك .

الجغرافية إلى أربع مجاميع أساسية موزعة على الأقاليم ، أن يحدثنا عن ثلاث عشرة قراءة معدودة حسب إسنادها إلى من رويت عنهم من الثقات ، مضيفاً إلى ذلك قوله : إن الكل صحيح في رأى أكثر الأئمة^(١) ، كذلك نسمع من جانب آخر عن ثمانية^(٢) أو عشرة من القراء المعتد بهم الذين تتالى ظهورهم حتى القرن التاسع الميلادى^(٣) . حقا لى العدد المتكاثراً من مجاميع القراءات فيما بعد تخفيضاً أرجعه إلى سبع مدارس^(٤) ، حصلت بها المطابقة من جديد لحديث الأحرف السبعة المفسر بهذا المعنى^(٥) .

(١) ج ٣ ص ٣٠ طبع دى غويه

(٢) ألف إبراهيم بن عبد الرزاق الأنطاكى كتاباً فى ذلك (ياقوت : معجم البلدان ج ١ ص ٣٨٨)

(٣) انظر : Brockelmann II 211 nr. 51

(٤) إلى جانب القراءات السبع لابن مجاهد ذكرت أيضاً على الأخص « قراءة النبي » فهرست ص ٣١ ، وفى خبر آخر ذكرت زيادة على ذلك قراءة على بن أبى طالب (السمعاني كما نقله ياقوت ج ٢ ص ١١٨) . وقد ذكر أن قراءة : ضعف بضم الضاد فى الآية ٥٤ من سورة الروم على وجه التكرار ، هى قراءة النبي (انظر كتب التفسير) وذكر مثل ذلك فى تفضيل قراءة : شرب بفتح الشين بدلا من ضمها أو كسرهما فى الآية ٥٥ من سورة الواقعة ، بإسناد ذكره الطبرانى (فى المعجم الصغير) ص ٢٣٣ . وأورد الترمذى . فى صحيحه ج ٢ ص ١٥٢ — ١٥٦ : « أبواب القراءات عن رسول الله » . وليس بواضح حقاً إمكان ظهور قراءات إلى جانب القراءات المنسوبة إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] نفسه أو إمكان صحة مثل هذه القراءات ، إلا أن تكون تلك القراءات المنسوبة إلى الرسول قد انضغ بالنقد أنها غير صحيحة الإسناد (كما يظهر ذلك من التعليقات على الترمذى) .

[انظر تمليقنا ص ٥١ المترجم]

(٥) يظهر من كلام المؤلف فى التمليق السابق عدم فهمه لاصطلاح : « قراءة النبي » . وقد بينا ذلك فى ص ٥١ فارجع إليه . وعلى كل فقد قارب المؤلف أن يفهم معناه كما يتبين فى التعليق .

وقد أريد بالوقوف عند حد هذا العدد المعين إقامة حاجز يحول دون فيض الخواطر الاختيارية ؛ وإن صدرت عن تفكير خصيب . وكان القصد بهذا أخيراً إلى الوقوف على أرض ثابتة نوعاً تجاه التصرف الاختياري الآخذ في النمو ، وما كان يخشى من عدم التقيد بمحاط ولا ضابط .

يبدأن هذه المطامح القاصدة إلى الحدّ النسبي من الحرية في تناول نص القرآن ، لم تتغلغل بوجه عام : وبمكنتنا أن نلاحظ في هذا الجانب من العلم الإسلامي اضطراباً وتردداً محوطاً بالألغاز . فمن علماء الدين البارزين من لا يرتضى أن قاعدة الأحرف السبعة ، تقصد إلى التحديد بعدد ، موجّهين النظر إلى الأمر الواقع من أن تلك القراءات المسماة بالقراءات السبع المعتمدة لا تستوعب في حقيقة الأمر كل القراءات الممكنة التي قرأ بها الأئمة من الثقات القدماء . وهذا التحديد ليس إلا ابتداءً محضاً من عمل المتأخرين . وليس له أدنى سند في الرواية القديمة ومن التدليس إيجاد علاقة بين مدارس القراء وحديث الأحرف السبعة .

ومثلون معترف بهم لعلوم الدين ، وخاصة علوم القرآن ، يناضلون عن مبدأ الحرية المطردة . فوجد بين خصوم التحديد بالقراءات السبع ^(١) أبا بكر بن العربي (قاضي أشبيلية توفي سنة ٥٤٦ هـ = ١١٥١ م) : وأبا محمد مكي بن أبي طالب القيسي (المقرئ المتوفى سنة ٤٣٧ هـ = ١٠٤٥ م) ^(٢) الإمام المعتد به في فن القراءات ، وغيرها أيضاً من أشهر الأسماء ، بل إن العالم الذي اشتهر أساساً بأنه مؤلف مصدر هام في تاريخ الحروب الصليبية عن نور الدين وصلاح الدين ^(٣) ،

(١) انظر : Brockelmann I 406 . وكان لابن حزم اتصال به (ملل ج ٤

ص ١٢٥)

(٢) ذكر الحكم في هذه المسألة في الاتقان للسيوطي (النوع الثاني والعشرون فما بعده)

(٣) انظر : Brockelmann I 317 . ومن نتاجه في التاريخ مختصره =

وإن كان على الرغم من أنه قد رُحِق قدره في دائرة علوم الدين بالذات ^(١) بين سائر العلوم الإسلامية ، لم ينل ما يستحقه من قدر في هذه الوجهة من علوم القراءات ، ^(٢) وهو أبو شامة (المتوفى سنة ٦٦٥ هـ = ١٢٦٨ م) يصرح في تعبير حاسم عن هذا الرأي : أن إجماع أهل العلم على خلاف أن حديث الأحرف السبعة مراد به القراءات السبع الموجودة الآن ، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل ^(٣) . وقد ألف أبو شامة كتاباً خاصاً في وجوه التفسير المختلفة لحديث الأحرف السبعة ^(٤) ، ويبدو أن هذا القول مأخوذ منه .

وفي الواقع لم يبق الناس واقفين في العصور المتأخرة عند مجاميع القراءات السبع (أو العشر) المعتمدة ، فإن شارح صحيح البخارى المشهور : شهاب الدين القسطلانى (المتوفى ٨٩٢٣ هـ = ١٥١٧ م) ، الذى حمل إلى قبره بالقاهرة في نفس

= لتاريخ دمشق لابن عساكر . وذكر المقرئ ج ١ ص ٦٥٩ أنه ألقى دروساً في هذا المختصر بدمشق .

(١) وهو بعد مجتهداً ، ومن الغريب أنه على الرغم من ذلك قد اعترف اعترافاً إيجابياً بأنه مقلد في الفقه على مذهب الشافعى (ابن حجر الهيتمى : الفتاوى الحديثية ص ١٢٤) .

(٢) وجدير بالملاحظة هنا كتابه الذى ذكرته في مقدمتى على رسالة النزالى في الرد على الباطنية والذى ذكره السيوطى كثيراً أيضاً ، وهو : المرشد الوجيز . وذكر تلميذه وخلفه في وظيفة التدريس : النووى رسالة له في ابطال البدع بعنوان : الباعث على انكار البدع والحوادث .

(٣) الزرقانى على الموطأ ج ١ ص ١٣٤ ، والإتقان (النوع الثانى والعشرون) . وكذلك وصف أئمة آخرون ما يظنه العوام من حمل حديث الأحرف السبعة على القراءات السبع بأنه جهل قبيح (سيوطى : النوع السابع عشر) .

اليوم الذى دخل فيه مصر الفاتح العثماني السلطان سليم منتصراً^(١) ، كثيراً ما يحيل في كتابه (شرح البخارى) على كتابه الكبير في قراءات القرآن الأربع عشرة^(٢) . وورد على لسان الجارية الضليعة في العلم : تود ، افتخارها بأنها تستطيع أن تقرأ القرآن بالقراءات السبع والأربع عشرة^(٣) .

هذا الرأي يتجاوب تماماً مع موقف أهل السنة المدعوم بالنقل عن العصر الأول تجاه القراءات ، وقد كان يعدّ مجافياً للورع رفض قراءات مروية عن الثقات الأتقياء ، مهما شذت هذه القراءات عن طريق القراء المشهورة^(٤) . وقد عرفنا الصحابين عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب أنهما مصدران أشد التغيرات تغلغلا في نص القرآن ؛ وعلى الرغم من ذلك فقد كان فيما أبرز على وجه التخصيص من الخلال الذميمة لمذهب من مذاهب المدارس الكلامية المخالفة أن مؤسس هذا المذهب ؛ وهو ضرار بن عمرو ، رفض قراءتي هذين الإمامين جميعاً ولم يعترف بأنهما من الوحي المنزل^(٥) .

-
- (١) « كتابي الكبير في القراءات الأربع عشر » مشلا في ج ١ ص ١٨٩
(كتاب العلم رقم ٨) ، ج ٦ ص ٩٩ (فضائل الأصحاب رقم ٦) ، ج ٧ ص ١٤٦
(التفسير رقم ٩٨) ، ج ٩ ص ٣٧ (الأدب رقم ٣٨) ، وانظر :

Brockelmann II 327

(٢) والظاهر أن هذا غير مذكور في : Brockelmann II 73.Nr. 4

(٣) ألف ليلة وليلة (طبع بولاق) ج ٢ ص ٣٦٠

(٤) بمناسبة قراءة شادة لعبد الله بن مسعود في الآية ٥٨ من سورة الداريات (إني أنا الرزاق ، بدلا من : إن الله هو الرزاق) ، يقول الذهبي أخيراً بعد مناقشة ملتوية إنه لا يجوز رفض هذه القراءة رفضاً مطلقاً لأنها مروية عن أحد الأئمة الثقات ولأن اختلاف قراءات القرآن كان ذات يوم حقيقة واقعة

(انظر : تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٣٥٩)

(٥) كتاب الفرق للبغدادى ص ٢٠٢

وأبعد مقياس من الحجر على حرية القراءة يصل إلى المطالبة بوجوب مطابقة القراءات لقواعد اللغة العربية ، وإمكان تأسيسها على هيكل الرسم لكتابة الحروف العربية الصامتة ؛ وهو اشتراط لا ينطبق حقاً على قراءات الإمامين السالف ذكرهما مع مافي تلك القراءات من زيادات في النص واستبدال ألفاظ بأخرى .

والتكلمون على وجه الخصوص (*) ، هم الذين لم يرتضوا الحد من حريتهم تجاه النص القرآني المأثور . وهم يقولون : « إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف ، إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية ، وإن لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها » . (١) .

حقاً لم يرض أحد بمثل هذه الحرية الفردية إلا إذا صدرت عن ثقات أهل السنة المعترف بهم ، فلا يجوز أن تحمل تلك الحرية طابع التردد الجريء على كل زمام (٢) ، ولا طابع الأستاذية المدرسية المطبقة على نص القرآن . وبعد هذا ينبغي

(*) عبارة الاتقان : « وقال قوم من المتكلمين إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية وإن لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه وخطؤا من قال به اه » . وبهذا يعلم مافي كلام المؤلف من التدليس .

(١) الاتقان (النوع الثاني والعشرون)

(٢) حصل أيضاً في بعض المناسبات تغيير في نصوص من القرآن على سبيل التمسك والتندر ، دون قصد بطبيعة الحال إلى ادعاء أن مثل ذلك من القراءات . فقد حكى عن رجل وصف بأنه أحد الحفاظ الكبار ، وهو عثمان بن أبي شيبة (أحد شيوخ البخاري ، وتوفي ٢٣٩ هـ) أنه كان مزاحاً فيما يتصفح من القرآن (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ٣٠) وأضيف إلى ذلك : ولعله تاب . ولكن تفسيره الجدي للقرآن كثيراً ما يعتمد أيضاً على مثل هذه القراءات المنحرفة ، مما حمل الدارقطني (في كتاب التصحيح) على الشك في كفايته بالكلية من جهة الدراية بالقرآن (انظر القسطلاني ج ٢ ص ٥١٤ في كتاب الجنائز رقم ٨٣) .
وقرأ مرة أحد المزاحين — مشيراً إلى السكرد الذين كانوا يعيشون فساداً =

للاعتراف بالقراءات المخالفة أن يمكن إثبات اعتمادها على طائفة جادة من القائلين بها ، تكون متعالية عن مستوى الخواطر الشخصية المتعرضة للتقلبات النفسية . فما يُطْمَن فيه بهذا المعنى ويُرفض (ومن ذلك أيضاً ما افترضه المتكلمون) يعدّ في طبقة الشواذ^(*) التي رفضها حتى دعاة الحرية رفضاً شديداً ، وهي الافتراضات المفردة بالكلية ، التي لم يأخذ بها قارئ رشيد^(١) . نعم تتناول علوم العربية أيضاً هذه الشواذ في دائرة بحثها^(٢) ، ولكن دراسة القرآن الدينية الناقدة تقف منها موقف الرفض ، بل كذلك موقف الطعن الشديد .

و إلى العصور المتأخرة تشنّ هذه الدراسات القرآنية الناقدة حملات عنيفة من

== بالقرب من شهرزور : الاكراد أشد كفرةً ونفاقاً ، بدلا من الآية : « الأعراب أشد كفرةً نفاقاً الخ » . فلما أنب على ذلك قال : ان الله لم يرحل إلى شهرزور حتى يعرف ما عليه هؤلاء الأكراد من سوء (يا قوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٣٤١) ويحكى ابن السبكي (في طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٢٩) أنه عند ما دفن على ابن هبة الله الجيزي الذي كان من مشاهير القراء ، قرأ بعض القراء على قبره : « وانه لعلم للساعة » بفتح العين واللام بدلا من كسر العين وسكون اللام (في الآية ٦١ من سورة الزخرف) ليأتى بتلويح روي للموقف . [قال ابن السبكي : « والله لكان الآيات نزلت فيه لما مثله الناس من أن موت العلماء من أعلام الساعة وأشراتها »] .

(*) بل هي باطلة بالكلية ، وإما الشواذ ماروبيت بغير طريق التواتر

(١) انظر : الداني عند : Brockelmeann I 407 nr.6 ، ويسمى أبو بكر الحواري (المتوفى ١٠٠٢ م) أبا العبر طي أنه نموذج لمخترعي مثل هذه النوادر من القراءات (انظر رسائل الحواري ، نشر القسطنطينية ، مطبعة الجوائب ١٢٩٧ هـ ص ١٩٣) .

(٢) ألف ابن جني كتاباً في أحكام هذه القراءات من الوجهة النحوية « المحتسب في أعراب الشواذ » ، انظر :

الجدل على ذلك الاختيار الحر؛^(١) فقد كانت توجد دائماً رموس مستقلة التفكير، لا تعدّ الظواهر غير المستقيمة في نص القرآن مظاهر تقديس لا تُمسّ، وإن غض النظر عنها قراء ثقات، معترف بهم، أو تسامحوا فيها، وأبدوا صحتها أيضاً في بعض الأحيان، ولكن كان على أمثال هؤلاء النقاد أن يكونوا دائماً على أهبة تلقى الاحتجاج العنيف من قبيل أهل السنة المتشددين، الذين وإن خرجوا في إباحة حرية القراءة على قراءات «القراء» المعترف باعتمادها، قد ردوا الافتراضات الاختيارية إلى دائرة الشواذ المرفوضة، وحكموا بعدها في طبقها^(٢) بل لقد اقتضت أيضاً هذه الافتراضات الاختيارية في بعض الأحيان - لاسيما إذا حاول قراء محترفون أن يحصلوا لها على حق صحيح من الاعتراف - عقوبة صارمة من قبل الدوائر القائمة على التراث الديني، والتي لم تكن تميل كثيراً إلى توسيع نطاق الحرية. ففي سنتي ٣٢٢ و ٣٢٣ للهجرة (٩٣٤ - ٩٣٥ م) لقي اثنان من القراء المحترفين في بغداد عقاباً شديداً، حينما أرادا إشاعة قراءات مخالفة للنص العثماني: (*) أحدهما (ابن شنبوذ^(٣)) الذي يعدمن تلاميذه المعاني بن زكريا أبرز

(١) ألف شمس الدين النويري للمصري المالكي (المتوفى ١٤٥٣ م) كتاباً في الرد على القراءات الشاذة، انظر:

Brockelmann II 13nr.21 (Kremersche Handschrift nr.80)

(٢) ذكر من القراء من حفظوا الشواذ أيضاً زيادة على قراءات القرآن (ياقوت نشر مارجليوت ج ٣ ص ٦٥ = سيوطي: بغية الوعاة ص ٢١٩، ياقوت ج ٥ ص ١١٣).

(*) لم تكن تلك القراءات مخالفة للرسم العثماني، فقد ذهب ابن شنبوذ إلى موافقة الرسم العثماني وإن اكتفى بموافقة العريضة حتى إذا لم ترد بذلك الرواية مادامت موافقة الرسم حاصلة. وقد لقي جزاءه من القراء، وهذا دليل من جانب آخر على أن القراء كانوا دائماً متمسكين بعنصر الرواية.

(٣) تلميذ القارئ المسكي أبي محمد إسحاق الحزاعي، الراوي لكتاب: أخبار مكة للأزرقي (انظر نشر فستنفلد ج ١ ص ٧ حيث ينبغي تصحيح الاسم). =

تلاميذ الطبري الكبير ^(١) ، عقدت له محاكمة قاسية بإشارة الوزير المشهور أيضاً بتجويد الخط : ابن مقله ، وذلك بسبب قراءات يسيرة ^(*) الاختلاف تماماً من حيث المبدأ ^(٢) . وفي هذه المحاكمة وقف ابن شنبوذ موقفاً شديداً التحدى أمام القضاة والقراء المحترفين ، بل روى أنه لم يراع الحيلة أصلاً تجاه الوزير ؛ فبعد أن حكم هذا بتأديبه على وجه مهين ، دعا ابن شنبوذ عليه أن يقطع الله يده ؛ والمعروف أن الله [سبحانه] استجاب دعاءه ، وأخيراً حكم عليه بالسجن ، ولم يسترجع حريته ثانياً إلا بعد أن سجل في احتفال مشهود توبته من ضلاله ، وذلك في محضر بقي محفوظاً بنصه ^(٣) ومن الغريب أنه رُمى أيضاً بأنه أخذ في قراءته القرآن زيادات عبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب .

ومن مدرسة ابن شنبوذ يعد أبو بكر المطار المقرئ (المتوفى ٣٥٤هـ = ٩٦٥م) الذي عُقدت له أيضاً محاكمة قاسية بسبب حريته في القراءة ، وأدى ذلك إلى اطراح كتبه المشتعلة على حجاج قراءاته المخالفة ، وعلى الرغم من إقراره بالتوبة رسمياً ، تخلصاً من المطاردة ، روى أنه ظل يقرأ بقراءاته إلى أن مات ^(٤) .

وكان بغيضاً إلى علماء الدين ذلك التدخل الذي تبعته الخلافات المدرسية من قبل علماء العربية على وجه الخصوص ^(٥) ، على الرغم من أنهم عادة كانوا يبذلون

= وابن شنبوذ الذي ذكره P. Loosen في مجلة الأشوريات ج ٢٧ ص ٢٠٠ غير هذا

(١) الذهبي : تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢١٧

(*) بل هي خطبة من حيث المبدأ وإن كانت يسيرة من حيث المعنى

(٢) ذكرت في الفهرست ص ٣١ ، مع الكتب المسماة في التعليق عليه

(٣) كتاب التوبة ، ونشر نموذج لهذه الوثيقة في : ZDMS LXII 20

(٤) انظر : Muh.Stud II 240 ، وياقوت (مارجليوت) ج ٦ ص ٣٠٠ -

٥٠٠ ومنه السيوطي : بغية الوعاة ص ٣٦ ، وراجع : ابن الأثير طبع سنة ٣٢٢

(ج ٨ ص ٢٢١) ابن تغري بردي (جونبول ج ٢ ص ٨٩)

(٥) حقاً نجد حمادا الراوية والفراء وغيرهما من علماء العربية بين من تؤخذ عنهم القراءة . بل يسوق الزمخشري قراءة خاصة في الآية ٣ من سورة البقرة (يؤقنون بالهمز) للشاعر السهتري أبي حية النيمري . ولعل ذلك من قبيل الطرافة والغرابة حسب

جهوداً كبيرة في تسوية مشاكل القرآن اللغوية ^(١) ، دون أن يتناولوا النص المأثور بشيء من التغيير . بيد أنهم كانوا يُعَدُّون على وجه العموم غير مسموح لهم أن يتناولوا بناء النص المقدس من وجهة نظرهم ^(٢) كما يتناوله القراء المختصون . نعم في أزمنة أقدم من ذلك حصل الاعتراف أيضاً بقراءات اقتضتها ضرورة المطابقة بين قواعد النحو الدقيقة ، وبين صيغ لفظية ، وتراكيب جُمْلِيَّة تخالفها . من ذلك مثلاً ما جاء في الآية ٩ من سورة الحجرات : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ، حيث يعود ضمير جمع المذكر (اقتتلوا) على مثنى المؤنث (طائفتان) ، فقد أراد بعض القراء مطابقة قواعد النحو ، فقرأ أحدهم (ابن أبي عبلة) : « اقتتلنا » ، واكتفى آخر (لعبيد بن عمير) بقراءة : « اقتتلا » ^(٣) وفي أزمنة متأخرة عن ذلك اشتد النكير على استعمال التصحيح النحوي . ^(٤) فقد لقي مثلاً العالم اللغوي الشهير : المبرد . معاملة غير رفيعة حينما صرح على استحياء عن رأي له في تسوية انحراف في التركيب ^(٥) . ذلك أنه ورد في الآية ١٧٧ من سورة البقرة ، وهي موضع من المواضع القرآنية التي ذهبت مثلاً في الخلق الإسلامي ، وفيها

(١) ومن الأمثلة العبرة عن ذلك ما بذلوه من جهد في الآية ٣ من سورة المجادلة لتسوية تعدية فعل عاد ، باللام ، مع عدم مطابقة ذلك لقياسهم (انظر لسان العرب في المادة ج ٤ ص ٣١٠)

(٢) لم يلاق تدخل النحويين في نصوص الحديث مثل هذا الرفض والانكار (انظر : Muh. Stud. II 239)

(٣) الكشف في الآية

(٤) يمكن أن تدخل قراءة مخالفة لقواعد النحو في دائرة الشواذ (انظر مثلاً لذلك عند نولدكه : Zur gramm.d. klass. Arabisch 43,8) ، وإن حصل الاجتهاد في توجيهها نحوياً كما في قراءة : اثنتا عشرة عينا ، بفتح شين عشرة في الآية ٦٠ من سورة البقرة (انظر : لسان العرب في مادة : عشر ، ج ٦ ص ٢٤٤) .

(٥) في مثل هذه الحرية على الأخص في تحقق المطابقة في التشبيه ، انظر :

جرى الحديث عن تحويل القبلة : « ليس البرَّ أَنْ تُولُوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكنَّ البرَّ مَنْ آمَنَ بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ... الخ » ، وفي هذا الحل : « ولكنَّ البرَّ مَنْ آمَنَ » ، عدم انسجام بلا ريب ، يمكن إخضاعه حقاً بواسطة الذكاء العقلي لِنِيرِ مطالب التركيب النحوي ؛ ولكنه في ذوق المبرد بعيد أن يرد في كلام الله . وقد وجدا للغوى المشهور أيضاً الشجاعة التي جعلته يقول : « لو كنت ممن يقرأ القرآن لقرأت : ولكنَّ البرَّ » بفتح الباء .^(١) من أجل ذلك كان عليه أن يتحمل سخط أهل السنة عليه قروناً طويلة بعد وفاته ، إذ كانوا يرون في القراءة المتلقاة بالقبول « ليس البرَّ » بكسر الباء تحقيقاً للإعجاز البلاغي في كلام الله .

ولم يسل أيضاً الزمخشري الدقيق التفكير (المتوفى ٥٣٨ هـ = ١٠٤٣ م) من التخطئة اللاذعة من ذلك الجانب نفسه ، بسبب مثل هذه الافتراضات اللغوية .
ففي الآية ١٣٧ من سورة الأنعام : « وكذلك زَيْنَ لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم » ، وهي آية وردت في تركيبها الجلي قراءات كثيرة ، منها أيضاً قراءة لابن عامر^(٢) : زَيْنَ ... قَتْلُ أولادهم شركائهم (على الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول . ولكن هذا التثنية في التركيب لم يوافق النوق النحوي الدقيق عند الزمخشري^(٣)) ، الذي التزمنا الإمام بنشاطه في نطاق تفسير

(١) راجع الكشف في هذا الموضع ، ورد ابن النير الجدل على . يد أن قراء معترفا بهم اقترحوا في هذا الموضع لنفس السبب قراءات مشابهة مذكورة في كتب التفسير . ويبدو أن المبرد قصد بهذه الملاحظة أيضاً الآية ١٨٥ من سورة البقرة ، حيث توجد نفس هذه الظاهرة في التركيب .

(٢) هي قراءة الشامين ، راجع :

Karabacek, Ein Koranfragment des 1x Jahrhunderts
(Wiener Sitzungsberichte Phil. Kl., 184 Bd. Nr. 3) 36

(٣) انظر أيضاً ملاحظته في قراءة الآية ٤٧ من سورة إبراهيم (. . عطف

وعده رسله) بنصب الأول وكسر الثاني .

القرآن ، في فصل متأخر من هذا الكتاب . وذلك حيث يقول : « والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجاً مردوداً ، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمته وجزالته ؟ » . وقد نقب الزنجشیری أيضاً عن باعث من جهة الرسم الكتابی ، اقتضى في نظره قراءة ابن عامر التي لا يعول عليها . وعلى هذا الموقف أرسل الناقد السني : ابن المنير ، قاضي الاسكندرية المالكي ، صرخته المدوية بعد ذلك بقرن من الزمان ، إذ وجد في رأى الزنجشیری زيباً صريحاً : « ولم يعلم الزنجشیری ... ضرورة أن النبي قرأها على جبريل كما أنزلها عليه ، ثم تلاها النبي على عدد التواتر من الأئمة ، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرؤون بها خلفاً عن سلف إلى ابن عامر ، قرأها أيضاً كما سمعها ، فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة أنها متواترة جملة وتفصيلاً عن أفصح من نطق بالضاد ؛ فإذا علمت العقيدة الصحيحة فلا مبالاة بعدها بقول الزنجشیری ولا بقول أمثاله ممن لحن ابن عامر ... وأما الزنجشیری فظن أنها تثبت بالرأى غير موقوفة على النقل ، وهذا ما لم يقل به أحد من المسلمين ، وما حمله على هذا الخيال إلا التغالي في اعتقاد اطراد الأقيسة النحوية ، فظنها قطعية حتى يرد ما يخالفها ، وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد اللغة العربية ، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة^(١) » .

فالقرآن يقدم المقياس المصحح للاستعمال العربي الصحيح ، لا العكس^(٢) .

(١) قال غير الدين الرازي (معانيح العيب ج ٦ ص ٦٩) بمناسبة الأخبار القائلة بأن عائشة وعثمان وغيرهما خطؤوا القراءة المشهورة في الآية ٦٣ من سورة طه : « إن هذان لساحران » : « إن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدفتين كلام الله ، وكلام الله لا يجوز أن يكون لحناً وغلطاً ، فثبت فساد ما نقل عن عثمان وعائشة أن فيه لحناً وخطأ » .

(٢) انظر : ابن المنير على الكشاف في الآية ١٣٨ من سورة الأنعام ، ونظام الدين النيسابوري في تفسير غرائب القرآن على هامش الطبري ج ١ ص ٦ ، =

وهذا مبدأ أخذ به الزمخشري نفسه - بالنسبة إلى القراءات المشهورة - ودافع عنه بشدة^(١). وهنا حشد ذلك السنى المعارض للزمخشري شواهد من الشعر، تشهد على صحة جواز الفصل لغة بين المضاف والمضاف إليه، وهى أمثلة يزعم الزمخشري حقاً أنها من الضرورات السائغة فى الشعر، لكنها على كل حال لا يلىق رفضها. ومما يسجل الحجة الجديرة بالقراءة المشهورة ذلك المبدأ الأساسى المعترف بالاعتماد عليه فى الدوائر الواسعة المدى، والذي صرح به أيضاً ذلك القاضى المالكي السالف الذكر فى تعليقه على الآية ٣٨ من سورة المائدة. ومقتضاه أن النظر الاستقرائى (المستقراً من جميع الوجوه) فى القراءات يؤدى إلى الاقتناع بأن القراءات المنتشرة

== والقسطالانى ج ٧ ص ١٤٦ (باب التفسير رقم ٩٨ : العربية تصحح بالقراءة لا القراءة بالعربية. ومثل هذا القول نجده أيضاً عند : الباب طى محمد فى أشعاره العربية التى قالها فى اللحن اللغوى

le Béyan persan, traduit par Nicolas Paris 1911, 1945

وانظر : Das persische Zitat bei Rosen

les manuscrits Persans de L'Institut des langes Orientales,
3 Anm.

ومثل ذلك يقال أيضاً فى الاستعمال اللغوى الوارد فى قول الرسول فى الحديث :
ونطق أفصح الفصحاء من أقوى الدلائل (القسطالانى ج ٢ ص ١٦٥ فى باب الأدب
رقم ١٦٢ حيث استعمل لفظ : شجرة فى الدلالة على الثوم).

(١) فى مناسبة الآية ١٦٢ من سورة النساء (عند لفظ : القيمين ، الذى عده بعض من لحن الكتاب) ، حيث يقول : « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً فى خط الصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر فى الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ولم يعرف ما فى النصب على الاختصاص من الاقتنان . وعمى عليه أن السابقين الأولين الذين مثلهم فى التوراة ومثلهم فى الانجيل كانوا أبعدهم فى الغيرة على الإسلام وذبح الطاعن عنه من أن يتركوا فى كتاب الله ثمة ليسدها من بعدهم ، وخرقاً يرفوه من يلحق بهم » (الكشاف ج ١ ص ٢٣٩)

انتشاراً عاماً أكثر موافقة في القاعدة المطردة لمقتضيات البلاغة من القراءات المخالفة (١).

* * *

وطرق القراءة الخصبية النمو، المروية عن القراء الأقدمين، قدّمت أيضاً مادة للتندر والفكاهة.

ومن أجدر شخصيات الأدب العربي بالإجلال، العالم الشاعر الضرير الذي أخذ إلى العزلة: أبو العلاء (المتوفى ٥٤٤٩ هـ = ١٠٥٧ م) المعروف بالمرى، نسبة إلى مكان إقامته، المدينة السورية الصغيرة: معرة النعمان التي نالت في تاريخ الحروب الصليبية شهرة محزنة، والتي انتزعها من الإسلام بويموند Boëmund أمير أنطاكية، بعد مقاومة عنيفة من أهلها - استعمل المسلمون هنا النار الإغريقية لأول مرة في حرب الصليبيين - . وقد حصل ذلك بعد قرابة نصف قرن من وفاة أبي العلاء، الذي أنشأ لهذه المدينة الصغيرة ذكراً باقياً في تاريخ الأدب العربي. فقد استحق اسم هذا المفكر، المنزل، الضرير، أن يصير، مثل اسم الخيام الفارسي المتوفى ٥١٧ هـ = ١١٢١ م، موضع التمجيد والتخليد، حتى عند العالم الأوربي الحديث. وذلك من أجل شعره الرمزي الصادر عن رأى حر مستقل التفكير. بيد أن من الحق أن شعر أبي العلاء الرمزي، بسبب ما يبدو فيه أحياناً من طابع متنخل في التعبير، واقتراضات لغوية أكثر عمقاً، أقل صلاحية للذوب العام والاعتراف الشعبي من مقاطعات الخيام السويّة، السهلة الفهم، الحبية إلى النفس، الغنية بالنقاط الفنية المفاجئة.

وقد أخرج المرى عملاً جديراً بالعناية إلى مدى بعيد في تاريخ الأدب العربي لم يُقدّر قدره إلا قليلاً حتى الآن، في قالب رساله علمية إلى صديقه: علي بن

منصور: ولم يكن هذا العمل أقل من اصطناع الباعث الفنى للقصة الإلهية Divina Comedia قبل دانتى Dante بقرن ونصف قرن من الزمان . وفى حجة الصديق السالف الذكر . شرع أبو العلاء فى جولة بالجنة والنار . فهما يسيران معاً فى الأماكن الملتوية من العالم الآخر . ويتحدثان ، فى أثناء ذلك ، مع نزلائها (وأكثرتهم من الشعراء) الذين يلتقيان بهم فى جولتهما ، عن سبب مصيرهم الذى صاروا إليه من سعادة الجنة أو عذاب السعير . وما أثار عجبهما أن وجدا شعراء الجاهلية فى نعيم الفردوس ، فلم يحاسبهم الله [سبحانه] عسير الحساب على وثنيتهما . بل غفر لهم إلحادهم وأدخلهم الجنة لأبيات لهم ذات صدق من طريقة التفكير الخلقى والدين السليم . ومن هنا يحمل هذا العمل الغزير الفكرة ، العظيم الثروة إلى أقصى حد من الوجهة اللغوية - لعناية المؤلف أيضاً بنقد نتاج الشعراء - عنوان : « رسالة الغفران » .

وفى طريق نزهة الصديقين فى الجنة ، يصلان إلى روضة مؤنقة ، فيها حيات يتحادثن فى لهو ولعب . فتأخذها الدهشة لوجود الحيات فى هذا المكان . فتحكى الحيات لهما ما استحققت به هذا الجزاء الكريم^(١) . وتحديثه إحدى الحيات عن تجاربها فى الدنيا . فقد كانت تسكن زمناً طويلاً فى دار الحسن البصرى ، فتلفت منه الكتاب (القرآن) من أوله إلى آخره . وليس من الخطوط النادرة فى رسم

(١) ورد فى بعض القصص أن النبي [صلى الله عليه وسلم] قال : أدخلت الجنة فرأيت فيها ذئباً ، فقلت : أذنب فى الجنة ؟ فقال : أكلت ابن شرطى (ومن المعروف أن الاتقياء يعدون رجال الحكومة الدنيوية آلات مسخرة فى نهب الحقوق ، انظر الإحياء ج ٢ ص ٧٧ ، ٨٦ ، ١٤٠) قال الراوى : وهذا وإنما أكل ابنه ، فلو أكله رفع فى عليين (الدميرى حياة الحيوان ، مادة ذئب) وساق ابن قتبية فى مختلف الحديث ص ١٠ بين أحاديث التشبيه : أن ذئباً دخل الجنة لأنه أكل عشاراً ، أى جانياً للعشر .

القصص الإسلامية أن الجن تحضر دروس بعض كبار العلماء في صورة حيات^(١) .
وبعد وفاة الحسن البصري انتقلت إلى مساكن قراء آخرين ، واحد بعد الآخر ،
مثل أبي عمرو بن العلاء ، وحمزة بن حبيب . وهي تستطيع أن تذكر من كل هذه
المنازل العلمية أخباراً طريفة عن القراءات الغريبة التي تعلمتها من هؤلاء العلماء
الذين أقامت في جوارهم ، فيتناولها الزائران معها بالدرس والبحث^(٢) .
ولا ريب أن القصد من ذلك هو التهمك تجاه ما ليس من النادر اقتراحه من
لحن القول في إقامة نص القرآن .



(١) انظر أمثلة لذلك في : The Pearl- Strings a History of the
Resuliyy Dynasty of Yemen, ed. Muham. Asal (gibb Memorial III 4)
172,5 V. U.178'8
(٢) رسالة الغفران (طبع القاهرة ١٣٢١ / ١٩٠٣) ص ١١٢ فما بعدها .

التفسير بالمأثور

إذا نظرنا إلى أدب التفسير الذى بلغ نموّه ثروة عظيمة الخصب ، عسر علينا بادىء ذى بدء أن نفهم أننا نقف تجاه نوع من الأدب ، لم تلق أوائله فى الدوائر الدينية من صدر الإسلام عدم التشجيع لحسب ، بل وضع المثلون الأتقياء للمصالح الدينية أمام هذه الأوائل علامات الانذار والتحذير .

حتى عهد متقدم من القرن الثانى للهجرة ، نجد شواهد على أن الاشتغال بالتفسير كان منظوراً إليه بعين الارتباب ، وأن الوعى الجاد كان يتراجع دون مزاولة ذلك فى مهابة ونفور . روى عن القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وسليم بن عبد الله بن عمر ، أنهما امتنعا عن تفسير القرآن^(١) . وفى دوائر فقهاء الحنابلة تحكى بارتياح واقعة من زمن عمر^(٢) ، تصور كراهية الخليفة لتقليب الفكر فى معنى ما تشابه من آيات القرآن . فيروى أن رجلاً يقال له : ابن صبيغ^(٣) قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه الخليفة - المعروف بأنه صاحب الدرة^(٤) - وضربه بعراجين من النخل حتى ترك ظهره دبرة ، ثم تركه حتى

(١) ابن سعد ج ٥ ص ١٣٩ ، ١٤٨

(٢) مصدر هذا الخبر مسند الدارمى ، وعنه نقل السيوطى فى الاتقان (النوع الثالث والأربعون) ، وهناك يسمى الرجل الذى أدبه الخليفة : عبد الله بن صبيغ .
(٣) وفى خبر آخر (تاج العروس ، مادة صبيغ ج ٦ ص ٢٠) يسمى هذا الرجل : ربيعة بن اللندر ، ويسمى أخوه : صبيغا .

(٤) استعملها مع كعب الأحبار من أجل نقل من التوراة لم يرتضه (الإحياء للغزالي ج ٤ ص ٣٨٢) . ولكننا نستطيع أن نذكر - إشادة بفضله - أنه كان يستعمل الدرة أيضاً فى تأديب من يعذبون الحيوان (ابن سعد ج ٧ قسم ١ ص ٩٢) . ومع ذلك فقد استعمل على أيضاً الدرة (نفس المرجع ج ٣ قسم ١ ص ١٨) ، كذلك أحد المؤذنين (نفس المرجع والجزء ص ٢٤) .

برىء ثم عاد ، وبعد أن كرر ذلك للمرة الثالثة دعا به ليعود ، فقال له ابن صبيغ ضارعاً : إن كنت تريد قتلى فاقتلني قتلاً جليلاً ، أو ردتني إلى أرضي بالبصرة ، فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين^(١) . وهذا التفكير نفسه يواجهنا كثيراً عند المتشدين من رجال الورع الإسلامي في العصر الأموي .

كان أبو وائل شقيق بن سلمة ، معاصر زياد ابن أبيه والحجاج ، إذا سئل عن شيء من القرآن قال : قد أصاب الله الذي به أراد ، أي أنه لا يريد أن يعنى نفسه بالبحث عما وراء ذلك من معنى^(٢) .

ورفض عبيدة بن قيس الكوفي (المتوفى ٥٧٢ = ٦٩١ م) من أصحاب عبد الله بن مسعود ، أن يذكر شيئاً عن أسباب النزول إذ يقول : « عليك باتقاء الله والسداد ، فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيم أنزل القرآن^(٣) » .

ونسلم أيضاً من نفس هذا الجيل أن التقى سعيد بن جبير (المتوفى ٥٩٥ = ٧٥٣ م) ، الذي قتل بسيف الحجاج وعقابه ، قال لرجل طلب إليه تفسير بعض آيات القرآن : « لَأَنْ تَقَعَ جَوَانِبِي خَيْرَ لَكَ مِنْ ذَلِكَ^(٤) » .

وروى أن الإمام اللغوي الكبير : الأصمعي (المتوفى ٥٢١٦ = ٨٣١ م) ابتعد عن تفسير القرآن بسبب التقوى والورع^(٥) .

كذلك نسلم من أحمد بن حنبل هذا التقويم للتفسير : « ثلاثة أشياء لا أصل

(١) لوائح الأنوار البهية (شرح عقيدة السفاريني الحنبلي) ، ونقله « المنار »

Mnh:Stud:II 82

ج ٨ ص ٦٥١ ، وهناك أخبار أقدم من ذلك في :

(٢) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧

(٣) نفس المرجع والجزء ص ٦٤

(٤) ابن خلكان رقم ٢٦٠

(٥) Brockelmann I 105 Anm: 1

لها : التفسير ، والملاحم ، والمغازي ^(١) .

وهذا التنوع الثلاثي ، الذي يبدو التفسير المراد اجتنابه أحد أركانه ، قد يكشف لنا عن الوسط الذي يُرفض تفسيره للقرآن ، كما ينبىء عن الباعث على ذلك الرفض . لأنه ينبغى بادىء ذى بدء أن نفترض كل شيء ما عدا القول بأن تفسير القرآن يعدّ عملاً ذمياً يتجنبه أهل التقوى والورع .

التفسير الذي يرفضه الجادون من الناس بدا في تحذير ابن حنبل مقترناً في مجموعة واحدة بالأساطير المحفوفة بالأسرار ، والخرافات عن الحروب وميادين اختلاط التصورات الخيالية الاختيارية ، مما يعوزه السند المؤيد الذي يتطلبه العلم الدينى الإسلامى منذ عهده المبكر من قديم ، شرطاً في المعرفة الجديرة بالوثوق . وفي تفسير القرآن بدا هذا النزوع إلى القصص والأساطير في دائرة خاصة . كان هناك ماورد في الكتب السابقة من مختلف القصص ، التي أجملها محمد [صلى الله عليه وسلم] نفسه ، بمنتهى الإيجاز ، وأحياناً على وجه متداخل . وعن ذلك أراد المؤمنون أن يتعرفوا خبراً قريباً . فلا شك أنه أثار فضولهم وتطلعهم العلمى إلى حد أبعد من البيان الدقيق عن التشريعات الفقهية ^(*) . وقد طابقت الطلب عَرَضٌ غزير . فقد وجدت طائفة من علماء الكتاب الفضوليين ، الذين سدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود والنصارى ، وأتموا ماتلقوه عنهم من القصص ، التي كثيراً مارددوها عن سوء فهم لها ، بنتاج خيالهم الخالص ، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن . رجال من طابع مقاتل بن سليمان ^(٢) .

(١) ياقوت (مارجليوث) ج ٣ ص ٢٢

(*) ليس هذا بصحيح فقد كانت عناية المسلمين موجبة كلها إلى الفقه ، وكانوا يحذرون من القصص ، فلم يعنوا بالتبسط فيها ، ومن اشتغل بذلك لم يبق له وزن عادة عند العلماء .

(٢) ينبغى عدم الالتباس بمفسر القرآن : مقاتل بن حبان ، الذي هرب ==

(المتوفى ١٥٠هـ - ٧٧٢ م) الذى ذكر فى تمييز خصيسته أنه « استمد علمه بالقرآن من اليهود والنصارى وجعله موافقاً لما فى كتبهم ^(١) .
إلى هذا يرجع الإنذار والتحذير من أخبار أهل الكتاب ^(٢) . وقد زاولت

= أمام أبى مسلم من بلغ إلى كابل ، حيث قام بدعوة ناجحة للإسلام (التهذيب للنووى ص ٥٧٧) وإليه يرجع النقل الذى ساقه القسطلانى ج ٢ ص ٤٨٨ (الجنائز رقم ٦٤) : ونوادى التفسير من تأليفه .

(١) ابن خلدان رقم ٧٤٣ . ويان طابعه الخاص فى التفسير بالرأى يوجد عند النووى فى التهذيب ص ٥٧٤ ؛ والسيوطى فى الاتقان : النوع الثمانون ، والدميرى فى حياة الحيوان ج ١ ص ٤٤٠ مادة : ذباب . ويوجد باسمه فى المتحف البريطانى (Or 6333) تفسير مطول نوعاً تحمئة آية من القرآن (انظر فهرست ص ١٧٩) ، وهى آيات تتضمن أحكاماً قضية

Ellis - Edwards, Descriptive List der AkZessionen seit 1894, London 1912,4

كذلك محمد بن اسحاق (المتوفى ١٥١ هـ) ، والذى كتب كثيراً فى التاريخ القديم والغزاقى ، واشتهر أكثر من ذلك بتأليفه سيرة الرسول . طعن فيه أهل الجرح والتعديل لأنه اتخذ يهوداً ونصارى مصادر للأخبار ، وأشاد بذكرهم على أنهم : « أهل العلم الأول » (ياقوت ج ٦ ص ٤٠١) . وسيأتى بعد ما يخالف هذه الأخبار .

(٢) راجع :

Revue des études juives XLIV; Muh. Stud. 137

(والنقل المذكور فى التعليق رقم ٣ عن كتاب البيان للجاحظ ج ١ ص ١٩٢ مأخوذ عن الطبعة الأولى لهذا الكتاب) ، وانظر : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (طبع الحمصانى بالقاهرة ١٣٢٦) ص ١١٩ ، و ZDMG LxI 866 ، وتناول الزمخشري فى الكشف على الآية ٤٥ من سورة هود مسألة الخلاف فى ابن نوح الكافر هل كان ابنه من صلبه أو ابن زوجته ، ورجع قتادة فى قوله بالأول إلى الرواية المتفق عليها عند أهل الكتاب ، ورد عليه الحسن بقوله : « من يرجع فى دينه إلى أهل الكتاب ؟ » .

القصص بمقدار مبالغ فيه حقاً طبقاً من أتقاء القصص الذين ظهروا فعلاً في زمن قديم ، والذين يغلب ^(١) في نشاطهم عنصر الخيال . وقد اقترنت في الواقع كراهية حفيد عمر لتفسير القرآن بأنه كان لا يجب أن يستمع إلى قاص الجماعة ^(٢) ، على الرغم من الغرض الحميد الذي كان مقصوداً إذ ذاك من عملهم . وهؤلاء المفسرون المطلقو التصرف ، الذين لم يتقيدوا بنظام معين ، وسعوا أيضاً نطاق المغازي حتى صارت تشمل آمال الإسلام المتأخرة ، وأقحموا تأويل تحققها في القرآن على أنه من قبيل التنبؤ بالغيب .

وهكذا روى عن مقاتل السالف الذكر ، أنه وجد في الآية ٥٨ من سورة الإسراء : « وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً » إشارة إلى فتح القسطنطينية ذات يوم ، وإلى تدمير الأندلس ^(٣) . وقد أسرف هؤلاء الناس - بطبيعة الحال - في تصوير أحوال اليوم الآخر ، وما استمدوه عن ذلك من مصادر الأخبار الأجنبية ^(٤) ، أو مآضافوه من ابتداع خيالهم ، وأصدروا ذلك على أنه تفسير موثوق به للقرآن . ولم يكن أمامهم سر مستغلق عليهم ، كما لم يكلفهم عناء ولا ترددًا أن يصوغوا ما ربطوه بالقرآن من صور خيالهم على وجه جدير بالتصديق بوساطة استنادهم المضلل إلى رجال ثقات معتد بهم . فمقاتل يرجع مثلاً في تفسيره السابق للآية ٥٨ من سورة الإسراء ، إلى اسم الضحاك (بن مزاحم أحد الرواة الثقات المتوفى سنة ١٠٥ هـ = ٧٢٠ م)

(١) انظر :

Muh. Stud. II 161 ff; ZDMG L 478

(٢) ابن سعد ج ٥ ص ١٤٨

(٣) كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت) ج ٤ ص ١٠٢

(٤) ومن أخذوا مثل هذه القصص وأخبار الفتن والآخرة عن أهل الكتاب ، ذكر عبد الله بن عمرو بن العاص ، انظر السيوطي في الاتقان (النوع ١٠٠٠) .

الذى يذكر مقاتل أنه اغترف من كنوز علمه الكثيرة بعد وفاته . وإلى ابن عباس يرجع مقاتل أيضاً في تفسيره للآية ٢ من سورة الملك : « الذى خلق الموت والحياة » ، وأن الله خلق الموت والحياة جسمين ، فجعل الموت على هيئة كبش أملح لا يمر على شيء ولا يجد ريحه شيء إلا مات ؛ وجعل الحياة على هيئة فرس بقاء ، وهى التى كان جبريل والأنبياء يركبونها ؛ خطوها مدّ البصر ، فوق الحمار ودون البغل ، لا تمر على شيء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شيء إلا حيى ، وهى التى أخذ السامرى من ترابها فألقاه على العجل ^(١) .

ويذبح الموت فى هيئة كبش ^(٢) يوم القيامة بين الجنة والنار ^(٣) ، ويبقى أهل الطاعة بعد ذلك فى الجنة أبداً ، والعصاة فى النار أبداً ، وذلك هو الخلود ^(٤) أى الحياة دون موت لأن الموت يذبح فى هيئة الكبش . وتنميماً للقصة ، ذكر أن يحيى بن زكريا هو الذى يتولى عمل الذبح .

وتجاء هذا النوع من التفسير المعتمد على الأساطير ، روى عن عبد الله بن مسعود أنه أعلن معارضته ، إذ هو يحارب المفسرين الصادقين عن الرأى ، والذين لا يريدون أن يتواضعوا فيجيبوا على أشياء لا يدرى أحدكنها بأن يقولوا : الله أعلم ^(٥) .

(١) حياة الحيوان للدبىرى ، مادة كبش ج ٢ ص ٣١٩

(٢) فى قالب أوجز لهذا الحديث (بخارى ، كتاب الرقاق رقم ٥١) جرى الحديث عن ذبح الحوت دون ذكر للصورة الحيوانية : [جاء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يذبح] ، ولكن هذه الصورة ذكرت فى نص البخارى فى كتاب التفسير رقم ١٦٧ (فى تفسير سورة مريم) .

(٣) حاول فى الأحياء دفع المطاعن عن هذا الحديث ، ج ٤ ص ٢٣ ، كذلك

السيوطى ، انظر : Rockelmann II 156 nr 267

(٤) الآية ٢٨ من سورة الحجر .

(٥) انظر قول ابن زيد فى الطبرى ج ١٧ ص ٧٣ بمناسبة الآية ٣٥ من سورة =

فإطلاق اسم القاص على الرجل ^(١) الذى يريد أن يثبت علمه بالتفاصيل الدقيقة لليوم المذكور فى الآيتين ١٠ - ١٢ من سورة الدخان : (فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين * يغشى الناس هذا عذاب أليم) ، وأن يصور هذه التفاصيل لمستعميه ، يمكن أن يقوم دليلاً على مدى التقويم لمثل تلك الأساطير المقرونة بالقرآن وتقدير وزنها .

وأخيراً كان يُرفض التفسير الذى يحترى على الخوض فى نطاق النتائج العقدية ، فقد حصل مثل ذلك أيضاً فى عصر الأمويين . ويبدو أن أسئلة ابن صبيغ ، التى ترجع إلى زمن عمر ، تدور فى هذا المدار .
لم يأت القرآن ليتقرن بالنص الإلهى استنباطات نظرية فلسفية ، « ولا يضرب بعضه ببعض » ^(٢) ، بل الممول هنا على كلمة القرآن : « وإذا رأيت الذين يخوضون » ^(٣) فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره » (الآية ٦٨ من سورة الأنعام) .

وإلى مثل ذلك يرجع - فيما يبدو - ما روى على أنه حديث للرسول [صلى الله عليه وسلم] يخشى فيه على مستقبل أمته من ثلاث ؛ منها : ظهور رجال يفسرون

= الرحمن : « يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران » ، قال : الشواظ اللهب ، أما النحاس فالله أعلم بما أراد به .

(١) الطبرى ج ٢٥ ص ٦١

(٢) أنظر : Vorlesungen 81 . وفى رواية أخرى أوردها الإتيان (النوع الثالث والأربعون) : « إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ... »

(٣) يخوضون - ومصدره : خوض - يستعمل عادة فى معنى ذميم (معناه : الدخول فى الباطل) ، أنظر الكشف فى الآية ٦٩ من سورة التوبة () ، ويكثر استعماله فى أعمال النظر والفكر فى مشاكل المسائل العقدية ، أنظر عنوان رسالة الغزالي التى يحذر فيها العامة من الخوض فى علم الكلام (الجوامع العوام عن الخوض فى علم الكلام) .

القرآن بما لا يقتضيه التفسير الصحيح : « رجال يتأولون القرآن على غير تأويله »^(١) وإذا ورد تحذير من التفسير ، وإذا قيل : إن السلف من أئمة الإسلام الراسخين كانوا يعرضون عن ذلك التفسير كارهين ، فإن موضوع هذا الرفض الشديد ، هو هذا الاتجاه على وجه الخصوص : فإن القرآن لا يجوز تفسيره بالرأى . أى بالتفكير الذاتى ، ولا بالهوى ، أى الميل الاختيارى ؛ وإنما الطريقة الصائبة الفذة فى تفسير الكتاب الحكيم هى : التفسير بعلم ، ومن فسر القرآن بالرأى ، (أو بالهوى) ، أى بغير علم ، فقد كفر^(٢) . وقد نُسب إلى أبى بكر هذا الأثر : « أى أرض تقلنى ، وأى سماء تظلنى إذا قلت فى القرآن برأى أو بما لا أعلم^(٣) » ، ولكن تحت لفظ : « علم » لا يفهم عالم الدين الإسلامى أصلاً نتاج التفكير الخاص ، ولا حتى الخبر المتلقى من مصدر غير مختص ، وإنما يفهم التعاليم المسندة إلى مصادر العلم المعتمدة وحدها ، أى المسندة بالرواية إلى الرسول نفسه أو إلى صحابته . فمن يستطيع أن يسند قوله إلى هذه المصادر ، فهو وحده الذى عنده العلم وكل ما عدا ذلك فهو رأى ، أو هوى ، أو حدس وتخمين ، ولا حق له أن يسمى علماً^(٤) . بل لقد روى حديث - وإن طعن فيه - يقول : إن التفسير بالرأى خطأ وإن كان صواباً : « من قال فى القرآن بالرأى فأصاب فقد أخطأ »^(٥) .

وإذا فالذى يعدّ فى نطاق علوم الدين فى الإسلام علماً حقيقياً هو ما يرجع إلى أقدم الثقافات الذين هم أهل للعلم عن طريق سند الرواية الشفوية الصحيح لحسب . وكذلك فى فروع أخرى للعلم كان المعولّ فى الزمن الأول على هذا القالب من

(١) مراسيل أبى داود (القاهرة ١٣١٠) ص ٥٥ ، وورد فيه خطأ : يتأولون

(٢) انظر . صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٥٧

(٣) الطبرى ج ١ ص ٢٦

(٤) راجع مطلع الفصل الذى عقده لمادة : فقه ، فى دائرة المعارف الإسلامية ج ٢

(٥) انظر : صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٥٧

الرواية فقط ، من حيث عدّها أمانة على اليقين . وهذا أيضاً في التاريخ على وجه الخصوص . فمعرفة حدث تاريخي يمكن أن تكون جديرة بالتصديق فقط إذا قررت بواسطة سلسلة من السند المتصل بشاهد عيان جدير أن يوثق به . وبهذه الطريقة وحدها كان يمكن أن تدعى محق من الاعتداد بها .

وبدئى أن هذه الروايات أيضاً كان لها نصيب من كل تلك النقاط التي يعتمدها النقد ، والتي تكسب الحديث الديني سقماً وتجريحاً ، ولم تزل - على الرغم مما بذله علم الرواية الإسلامي من جهود ناقدة - تفسخ للعمل القاحص حقلاً عظيم الخصب : حشد الرواة في سلاسل السند دون حيطة ولا تورع ، والميل السيابي الحزبي في أخبار قد تتناقض أحياناً تناقضاً تاماً في موضوع واحد ، إلى غير ذلك . والتأنيج التي تم الوصول إليها عن طريق منهج البحث الناقد في العصر الحديث ترينا بوضوح مطرد كيف أن أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة ، حتى في سيرة الرسول ومغازيه ، وفي تاريخ الإسلام القديم ، توارى في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة ، وآمال الطبقات المحلية المتنوعة في الأمة الإسلامية الناشئة . وكلما صيغ تصوير الأحداث صياغة مخالفة ، مع ظهورها دائماً في قالب الحديث الذي هو شرط التصديق ، واصطحابها دائماً بسلاسل الرواة الذين لا يتطرق إليهم الشك في الظاهر ، اختلفت بناء على ذلك الدوائر التي يصدر عنها ذلك التصوير : بين المدينة ، وسورية ، والعراق . وبهذا نزل الحديث الديني القديم إلى مرتبة المغازي ، التي أمارت - كما رأينا - نفور المدرسة الإسلامية نفسها (*) .

(*) لم تغب وجوه النقد الحديث على قدماء النقاد ، فقد كانوا يراعون كل ما أشار إليه المؤلف وغيره من وجوه النقد ، كالنزعات العقيدية ، والمذهبية السياسية والفقهية وما إليها وينبهون إلى ذلك ويبينون عليه أحكامهم في الجرح والتعديل ، وبذلك تشهد آثارهم الكثيرة الباقية .

واشترط قالب الحديث أمر يعتد به في نطاق العلوم الدينية ، وفي إقامة وزن أيضاً للتفسير على وجه الخصوص . فالتفسير المشهود بصوابه ، أى المؤسس على « العلم » ، هو الذى يمكن إثبات أن النبي نفسه أو صحابته الذين ينتمون إلى دائرة تعليمه قد صرحوا به في بيان معنى القرآن ودلالته (التفسير بالمأثور^(١)) . لأنه كان معدوداً من البديهي أن النبي [صلى الله عليه وسلم] نفسه كان يسأل عن معنى مفردات وآيات من القرآن ويبين ذلك . كذلك هو نفسه لم يفسر تلك الآيات من عنده ، بل تلقى تفسيرها من جبريل الملك ، الذى علمه إياها باسم الله (برواية عن الله^(٢)) . وتكاد كل مجموعة من مجاميع الحديث الكبيرة ، المرتبة حسب المواد ، تشتمل على : باب تفسير القرآن ، أى مجموعة الأخبار الصادرة عن النبي [صلى الله عليه وسلم] في تفسير القرآن^(٣) . ويلحق بهذا ما نقل عن الصحابة من وجوه التفسير .

ولا تدع لنا سعة الصدر الملحوظة في طريقة الرواية الإسلامية مجالا للعجب إذا لم يكد ذلك المصدر للتفسير يتركنا مرة في حيرة من الأمر ؛ فهو نبع لا ينضب معينه . ويقول العالم المصرى الغزير التأليف : جلال الدين السيوطى (المتوفى ٩١١ هـ - ١٥٠٥ م) ، الذى ندين له بكتاب يعد مدخلا ممتازاً إلى علوم القرآن ، إنه استطاع أن يجمع أكثر من عشرة آلاف حديث من تفاسير النبي [صلى الله عليه وسلم] والصحابة^(٤) ، وذلك في كتاب له بعنوان : « ترجمان القرآن » ،

(١) الإحياء ج ٢ ص ١٤٠ : « علمهم بالقرآن ومعانيه المفهومة بالسنة » .

(٢) الطبرى ج ١ ص ٢٦

(٣) ذكر في مؤلفات الواحدى كتاب « تفسير النبي » (ياقوت نشر مارجلبيوت

ج ٥ ص ٩٨)

(٤) الاتقان (النوع الثامن والسبعون) . وفي نفس الكتاب (النوع الثمانون)

يسوق السيوطى مجموعة خاصة من أقوال التفسير المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

استخرج منه هو نفسه مختصراً طبع بالقاهرة (١٣١٤ هـ) في ستة أجزاء (الدر المنثور في التفسير المأثور) . ويذكر السيوطي أنه في أثناء تصنيف ذلك الكتاب رأى النبي (صلى الله عليه وسلم) في منامه وحصل على إذنه . وهذه صورة من الصور الوهمية التي تكثر في هذه الأوساط (*) .

ولا يكاد يحصى عدد الصحابة الذين يرجع إلى روايتهم « العلم » بتفسير مواضع القرآن ، وإذا فلا يكاد الباحث الورع في القرآن يحس مرة بالحاجة إلى تدريب فكره الخاص في سبيل الخطاطرة بالتفسير بالرأى . فإنه إذا اجتهد في تحصيل المأثور ، سيجد عن طرق الروايات التي قبلها النقد الإسلامي (*) ، على أنها جديرة بالتصديق ، تفسيراً منقولاً ينتهى إلى زمن الصحابة .

ومن بين جميع الصحابة ، الذين يعد منهم أيضاً الخلفاء الأول وعائشة وأزواج آخر للرسول [صلى الله عليه وسلم] ، يسمو في حكم المسلمين على أنه أعظم حجج الاسناد في الأهلية ، عبد الله بن عباس ، ابن عم الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، وابن الجد الأكبر لأسرة العباسيين ، فهو يعد معجزة التفسير ، وبحر العلم ^(١) ، وحبر ^(٢) هذه الأمة ، ويسمى أيضاً - على وجه التفضيل - ترجمان القرآن ^(٣) ،

(*) رؤيا النبي حق ولكن العلماء قرروا أنه لا يوثق بما يلقى فيها من كلام .
(*) الواقع أن تفسير الرواية قليل لا يغنى شيئاً ، وأكثره في سبب النزول ونحوه . ولم يزل في القرآن مجال للاستنباط والتفسير بشهادة القرآن نفسه .

(١) في تليق رواية مختلفين بهذا اللقب راجع ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣١ ، ج ٣ ص ١٣٣ ، أغاني ج ٨ ص ٩٢

(٢) أطلق هذا اللقب قبل ذلك على زيد بن ثابت (ابن سعد ج ٢ قسم ٢ ص ١١٧) - وسمى الأعمش : [حمزة بن] حبيب بن عمار (أحد القراء السبعة وتوفي ١٥٦ هـ - ٢٧٣ م) : حبر القرآن (أبو المحاسن بن تغرى بردى ، نشر جوينبول ج ١ ص ٤٢٠)

(٣) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١١٩

الذى باركه الرسول ، بل كذلك باركه جبريل المَلَك . وعلى بن أبي طالب تحسب هو الذى يقال إنه سَمَا عليه في فهم العلم^(١) . وقد قدمه الخليفة عمر وهو شاب بعد على أقدم الصحابة وفضلهم^(٢) . وتجاول للتصور الذهني رفيع اختصاصه بعمل المفسر للقرآن كلمة منسوبة الى تلميذه مجاهد : كان إذا فسر آية من القرآن رأيت على وجهه النور^(٣) .

وإن تراءى في مثل هذا التعظيم إعجاب الأجيال المتأخرة بابن عباس^(٤) ، لقد كان يعدّ فعلاً على عهد الشاعر : ابن قيس الرقيات (في أواسط القرن الأول الهجرى) ، الذى يعرضه في مناقب الحمد المعروفة لقبيلة قريش ، « حبر الله الذى يستضاء بعلمه إذا عى العلماء بالبيان الصحيح »^(٥) .

وأخبار التفسير التى ترجع إليه تعدّ أكثر ما ينال الإيثار والتفضيل من تبيان لفهم القرآن . وترى الرواية الإسلامية أنه تلقى بنفسه في اتصاله الوثيق بالرسول وجوه التفسير التى يوثق^(*) بها وحدها^(٦) . وقد أغفلت هذه الرواية بسهولة ،

(١) الإحياء (بولاق) ج ٢ ص ٤٦

(٢) راجع الإحياء ج ١ ص ١٤٠

(٣) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢ . ومثل ذلك يروى في القصة اليهودية عن عالم أهل الكتاب : ابن عزاي : « كان إذا درس أو علم استعلت النار من حوله (levit. rappah. 19) . وقد ذكر ذلك كثيراً في الأدب الإسلامى .

(٤) ذكر البلوى فصلاً في مناقبه : ألف باء ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٥

(٥) ديوان (نشر : Rhodokanakis S.179) ، قصيدة رقم ٣٩ ، بيت ٤١

[وذلك حيث يقول :

وأبو الفضل وابنه الحبر عبد الله إن عى بالرئى الفقهاء

وأبو الفضل هو العباس بن عبد المطلب ، والرئى بكسر الهمزة لنة في الرأى] .

(*) وأين الرواية التى يزعمها ، وما قيمتها في نظر رجال النقد ؟

(٦) وقد وضعت في وقت متأخر هذه القاعدة : « أن تفسير الصحابي إذا كان مسنداً إلى نزول آية فهو مرفوع اصطلاحاً » (فسطاى ج ١٠ ص ٢٠٩ في كتاب الفتن رقم ١٢) .

كما في أحوال أخرى مشابهة ، أن ابن عباس عند وفاة الرسول [صلى الله عليه وسلم] كان أقصى ما بلغ من السن ١٠ - ١٣ سنة ^(١) .

وأجدر من ذلك بالتصديق الأخبار التي تفيد أن ابن عباس كان لا يرى غضاضة أن يرجع في الأحوال التي يخامر فيها الشك إلى من يرجو عنده علمها . وكثيراً ما ذكر ^(*) أنه كان يرجع (كتابة) في تفسير معاني الألفاظ إلى من يدعى أبا الجلد ^(٢) ، والظاهر أنه غيلان بن فروة الأزدي الذي كان يثنى عليه بأنه « قرأ الكتب » ^(٣) . وقد ذكرت بنته على وجه الخصوص أن أباهما كان يقرأ القرآن كل سبعة أيام ويحتم التوراة كل ثمانية أيام بالرواية والقهم ^(٤) - يبدو أن

(١) بل يشكك النقد الإسلامي نفسه فيما روى عن ابن عباس متعلقاً بالأحداث المسكية للرسول [صلى الله عليه وسلم] : وذلك أنه كان في هذا الوقت طفلاً ، ويحتمل أنه لم يكن ولد بعد (انظر القسطلاني ج ٥ ص ٥٤٣ في كتاب الجنائز رقم ٩٩) ، وأن اتصاله بالنبي كان وهو دون البلوغ (القسطلاني ج ٢ ص ٤٧٩) . ويروي ابن مسعود نفسه أن النبي في إحدى الجنائز صف صبيانا كان هو من بينهم (كتاب الجنائز رقم ٥٩) . ويشير ابن مسعود إلى صغر سنه بقوله : « لو بلغ ابن عباس أسنانتا ماعاشره منا رجل » أي ما بلغ أحد منا عشر علمه (النهاية لابن الأثير مادة : عشر ، ج ٣ ص ٩٧ = لسان العرب في نفس المادة ج ٦ ص ٢٤٦)

(*) معروف أن ابن عباس كان لا يضارعه أحد في التفسير ، وكان يرجع إليه الصحابة في ذلك ، فبعد أنه وهو ترجمان القرآن أن يرجع إلى من لا يعرف لاسيما في معاني القرآن كما بينى المؤلف على ذلك فيما بعد . وما ذكره لا يبدو أن يكون تفسير لفظ لغوي .

(٢) مثلاً في : الطبري ج ١٣ ص ٧٢ (في الآية ١٣ من سورة الرعد) في الكلام عن : برق ، إذ كتب إليه أبو الجلد أن معناه هنا المطر .

(٣) يقول فيه العسكري في كتاب التصحيف والتحريف : هو صاحب كتب وجماع لأخبار الملاحم .

(٤) يقرؤها نظراً (راجع عبارة التلمود : بعيون) ، خلافاً للقراءة الآلية فقط . وحصلت أيضاً التفرقة في قراءة القرآن بين : قراءة بفهم أو قراءة فهم وتصحيح ، وبين مجرد التلفظ (راجع : Snouck Hurgronje, Mekja Anm II 225) ، ياقوت ج ٥ ص ٢٧١ . وفي حديث ذكره في الأحياء ج ٤ ص ١١٦ (طبع بولاق)

سبعة أيام إلى ثمانية كانت تعد مدة وسطاً لحتم القرآن بفهم^(١) - ، وكان يدعو جماعة كبيرة من الناس احتفالاً بكل مرة يختتم فيها التوراة ، ويرى أن هذا العمل الصالح يستوجب رحمة الله ورضاه^(٢) . ولا يتضح حقاً من هذا الخبر الغامض ، الذي ربما زادته مغالاة ابنته غموضاً ، أى نسخة من التوراة كان يستخدمها في دراسته^(٣) .

وكثيراً ما نجد بين مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس ، اليهوديين الذين اعتنقوا الإسلام : « كعب الأحبار^(٤) » و : « عبد الله بن سلام » . كما نجد : أهل الكتاب ، على وجه العموم ، أى رجالاً من طوائف ورد

= وصفت قراءة القرآن دون تدبر على النحو الآتى : « ويل لمن قرأ هذه الآية ثم مسح بها سبلته » . ومن أجل قراءة القرآن بتدبر وضعت طبعاً وقوف قصيرة .

(١) فى كل يوم سبع (انظر الحزرجى : عقود اللآلىء نشر Redhouse ص ٧٠ ، ٧٢ . وتعرض النووى فى كتاب الأذكار (طبع الليمنية بمصر ١٣١٢ هـ) ص ٤٨ لحتم القرآن فى مدد قصيرة أو طويلة ، وختم كلامه بأن ختمه فى سبعة أيام كان عمل أغلب السلف الأتقياء - وكثيراً تذكر أوقاف حبست على جماعة (المجتمع السبعى) تقرأ القرآن على سبعة أيام (انظر رحلة ابن جبير والتعليق على مادة سبع) . ومما يثنى به الحسن بن عبد الله على سيده السلطان ركن الدين بيبرس من بين ما أسسه من مؤسسات الخير أنه حبس خيرات كثيرة على : المقرئين السبعين (آثار الأول فى أخبار الدول ، القاهرة ١٣٠٥ هـ على هامش تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ٦٤) .

(٢) ابن سعد ج ٧ قسم ١ ص ١٦١

(٣) روى عنه المقدسى أيضاً فى ص ٦٢ من كتابه [أحسن التقاسيم] خبراً أحصى فيه الأرض للأهولة بالسكان والبلدان التى بها (إذا صحت قراءة الاسم ، انظر احتمالات التسمية عند بروكلمان ، فى : ابن الجوزى : تليغ فهوم أهل الأثر ، ليدن ١٨٩٢ ص ١١)

(٤) وردت تسميته : « أخو الأحبار » فى شعر لكثير : أغاني ج ٨ ص ٣٣

التحذير من أخبارها - عدا ذلك - في أقوال تنسب إلى ابن عباس نفسه^(١) (أنظر ص ٥٨) . ومن الحق أن اعتناقهم للإسلام قد سما بهم على مظنة الكذب^(٢) ، ورفضهم إلى مرتبة مصادر العلم التي لا تثير ارتياباً^(٣) . ولم يعد أوتولوث^(٤) O. Luth شاكلة الصواب إذ يتحدث عن مدرسة ابن عباس ذات المسحة اليهودية^(*) ولم يعد ابن عباس أولئك الكتابيين الذين دخلوا في الإسلام حجباً فقط في الاسرائيليات وأخبار الكتب السابقة ، التي ذكر كثيراً

(١) على الأخص في : بخارى ، شهادات رقم ٢٩ : « يامعشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب » ، و : اعتصام رقم ٢٦ حيث ختم تحذير ابن عباس بقوله : « ألا ينهاركم ما جاءكم من العلم عن مسألته » .

(٢) قال عبد الله بن سلام إجلال الناس لا لأنه عالم بالكتب فحسب ، بل كذلك لمسلكه الصالح .

(٣) انظر : Snouck Hurgrnje, Mekka II 204 ، وفي خبر عند ابن سعد ج ٢ قسم ١ ص ٧٩ ، غير واضح تماماً أن عامر بن عبد الله بن عبد القيس الأنباري الزاهد درس التوراة على كعب في نصها الأصلي — ولقب كعب بلقب : ملجأ العلماء (الزرقاني على الموطأ طبع القاهرة ١٢٨٠ هـ ج ٤ ص ١١٠) .
(٤) انظر :

Morgenländische Forschungen (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875) 298;

ولكنه يرد أيضاً بأقوى العبارات على « أ كاذب » كعب الذي حاول أن يزور يهوديات على الإسلام (طبرى ج ١ ص ٦٢ ، انظر :

Lidzbarski, De prophetis legendis arabicis (Leipzig 1893) 93
وذلك حول قصة الشمس والقمر وإلقائهما يوم القيامة في النار .

(*) لم تعرف روايات ابن عباس على وجه اليقين . وأين سنده أو تفسيره . حق يمكن ذلك الحكم ؟ وكل ما صح عن ابن عباس هو ما أشار إليه المؤلف نفسه في التعليق رقم ١ مما روى عنه في البخارى أنه كان ينهى عن سؤال أهل الكتاب وأخذ العلم عنهم .

عنها من الفوائد^(١) ، بل كان يسأل أيضاً كعب الأخبار مثلاً عن التفسير الصحيح للتعبيرين القرآنيين : أم الكتاب ، و : المرجان^(٢) .

كان يُفترض عند هؤلاء الأخبار اليهود فهم أدق للمدارك الدينية العامة الواردة في القرآن وفي أقوال الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، وكان يرجع إلى أخبارهم في مثل هذه المسائل^(٣) ، على الرغم من ضروب التحذير الصادرة من جوانب كثيرة فيهم . ففي تعيين وقت يوم الجمعة ، الذي أخبر الرسول [صلى الله عليه وسلم] أن أداء المسلم الصلاة فيه لا بد أن يُقبل ، ذكر أن أبا هريرة طلب بيان ذلك عند كعب الأخبار وعبد الله بن سلام . وذلك بأنهما يعرفان التوراة التي لا بد أن يوجد فيها مثل ذلك^(٤) . والظاهر أن المحور الذي تدور حوله مثل هذه الأخبار في الغالب هو افتراضات المسلمين في الزمن المتأخر . ويدل على مدى ماتستطيع أن تبلغه مثل هذه الافتراضات من طابع السذاجة ما روى مثلاً من حصول اختلاف بين ابن عباس وعمرو بن العاص على قراءة كلمة : « من لدني » في الآية ٧٦ من سورة الكهف ، هل هي بتشديد نون : لدني ، أو بتخفيفها ، وأن الاثنين قصداً إلى كعب الأخبار لتسوية هذا الخلاف^(٥) .

(١) انظر : Lidzbarski J. C. 41 ، وما نقله لسان العرب من أوصاف الرسول مروي بطبيعة الحال عن كعب (انظر ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ٨٧) ، وأي شيء لم يجده كعب في الكتب ، انظر : ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٤٠ .
(٢) طبري ج ١٧ ص ١٢٦ وانظر ج ١٧ ص ٩ (في الآية ٢٠ من سورة الأنبياء) وج ٢٧ ص ٦٩ .

(٣) ونقل ابن سعد (ج ٥ ص ٣٤٤) خبراً عن الأعمش أن تفسير مجاهد اعتبر لأنه تعلم من أهل الكتاب . بيد أن جواز استخدام هذه المصادر العلمية قد نظرت إليه جوانب مختلفة بما يخالف ذلك .

(٤) يوجد بيان ذلك في القسطلاني ج ٢ ص ٢١٦ (باب الجمعة رقم ٣٦)

(٥) صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٩٣

ومذهب التفسير الذي أقامه هذا الأب الأول لتفسير القرآن ، والحصول الذي تعلمه من أهل الكتاب ، قد بينه ليوني كيتاني^(١) Leone Caetani أخيراً على وجه ممتاز. ويستحق واحد من المعالم الميزة لطريقته أن نبرزه إبرازاً خاصاً^(٢) ، إذ كان قد احتفظ بنفسه فيما بعد^(٣) على أنه من خير مايقنع حاجتنا من عناصر التفسير .

كانت هناك تعبيرات شديدة الندرة في لغة القرآن تبدو أحياناً غير مفهومة للثقفين أيضاً من الأمة ، الذين كانوا يطلبون تفسيرها عند من هم أعلم بها منهم^(٤) . وفي مثل هذه المسائل كان دأب ابن عباس أن يحيل على الشعراء القدامى ، الذين كان يرى الاعتداد باستعمالهم اللغوي في التفسير^(٥) . فهو يصرح في مناسبة تفسيره

Annali del Islam I 47-51

(١) انظر :

وانظر أيضاً F.Buhl في مادة : عبد الله بن عباس ، في دائرة المعارف

الإسلامية ج ١

(٢) نسبت إليه - في وقت متأخر - الكلمة التي نسبت في رواية أخرى كما يظهر إلى الخليفة عمر ، تحت على العناية بالأشعار القديمة (أنظر مقدمة ديوان الخطيئة في ZDMGXLVII 17) : « عليكم بأشعار الجاهلية فإن فيها تفسير كتابكم » وساقها بهاء الدين العاملي في : الوحدة الوجودية (في مجموعة نشرها صبرى الكردى بالقاهرة ١٣٢٨ هـ . ص ٣٢٥) .

(٣) جمع أبان بن تغلب (التوفي ١٤١ هـ) ، الذي يفتخر به الشيعة ، في « كتاب القريب » شواهد لقدماء الشعراء على تفسير « مفردات القرآن » (فهرس كتب الشيعة للطوسي ج ٦ ص ٤) . ويذهب الجاحظ بعيداً حيث يقرر أن من يجمل أمور الجاهلية لا يستطيع أن يفهم الكتاب والسنة (أنظر كتاب الحيوان ج ١ ص ٩٠ س ٨ من أسفل) .

(٤) L. ١ مثل عمر عن معنى : أبا (في الآية ٣١ من سورة عبس) صرح بكراهيته لذلك (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٧ ، س ٥) .

(٥) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢١ س ٤ ، وانظر :

Noeldeke Beitrage zur semitischen Sprachwissenschaft (1604) II Anm.6.

للفظ : حرج ، في الآية ٧٨ من سورة الحج ، بهذا المبدأ : « إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي ^(١) » . حقاً نسبت إليه أيضاً تفسيرات ذكر فيها عن كلمات قرآنية أنها من الدخيل المأخوذ من لغات أجنبية ^(٢) . وعلى أساس هذه الأقوال ، يبدو أنه كان لا يرى بأساً ^(٣) بافتراض اشتغال القرآن على مادة لغوية غير عربية .

وبذلك المبدأ المنهجي المنسوب إلى ابن عباس ، اقترنت على النمط العربي أسطورة مدرسية عظيمة الإفادة ، وجدت مدخلاً إلى المعجم الكبير للطبراني (المتوفى ٣٦٠ هـ = ٩٧١ م) . وذلك أن الزعيم الخارجي : نافع بن الأزرق ، سأل ابن عباس عن عدد كبير من مفردات القرآن ، طالباً إليه أن يستشهد على معانيها من الشعر القديم . فجاء في جواب ابن عباس على مسائل نافع بن الأزرق الاستشهاد على تفسير نحو مائتي كلمة ^(٤) بشواهد من الشعر القديم ^(٥) . وهذه مبايعة من عالم اللغويين المتأخرين لأبي التفسير الذي نَمَى الطريقة اللغوية في تفسير القرآن . ويذكر له أنه زيادة على معارفه الدينية والفقهية كان يعرض ^(٦) أيضاً

(١) طبري ج ١٧ ص ١٢٩ . وقد نسب إليه ذلك المبدأ الأساسي ، وطبيعي أن من العسير ضمان صحة هذه النسبة ، ولا توجد دواعٍ منافية لذلك .

(٢) مثل : ناشئة (في الآية ٦ من سورة المزمل) من الحبشية (بخاري : أبواب التفسير رقم ٣١) ، و : سامدون (في الآية ٦١ من سورة النجم) في لغة حمير من حمير أي غنى

(٣) كما عزي ذلك فيما بعد إلى الشافعي (الرسالة طبع القباني ١٣٠٨ ص ١٩) وأبي عبيدة ، انظر :

Muh:Std:I 198,1

(٤) نقل البرد في الكامل عن أبي عبيدة عدداً قليلاً من ذلك .

(٥) نقلت في : الاتقان للسيوطي (النوع السادس والثلاثون) .

(٦) في رعاية ابن عباس بالشعر ، وامتداد هذه العناية حتى إلى شعر عمر بن

أبي ربيعة ، انظر : الأغاني ج ١ ص ٣٤

بخبيرة حجة في شئون اللغة^(١) إفادات عن الرواية التاريخية (المغازي وأيام العرب) وعن الشعر القديم^(٢) وما شا كل ذلك . وقد بدأ أهل الورع من علماء الدين أولاً في جيل تال يظهرون كراهيتهم للشعر^(٣) . بيد أنه روى أيضاً أن ابن عباس قد احتفظ لنفسه بقطرات غزيرة كثيرة من بحر علمه ؛ وإذا جاز لنا أن نمنح الأخبار المروية عن أقواله في التفسير قبولا وتصديقاً ، فهو لم يبيع بمعارفه في كل مسألة من المسائل . فقد روى أنه كان يكتم تفسير ما ذكر عن « الروح » في الآية ٨٥ من سورة الاسراء : « قل الروح من أمر ربي » ، على أنه سر من الأسرار^(٤) . وقد بقيت هذه المسألة أيضاً في الأزمنة المتأخرة « من الأسرار الإلهية التي لا يجوز البحث فيها »^(٥) .

وإذا فإلى هذا العالم المحيط بتفسير القرآن يقصد معاصروه المتطلعون إلى المعرفة بكل ما يحيك في صدرهم من شكوك - وأنا أحكي هذا طبعاً على أساس الأخبار الإسلامية - . واختلافهم إلى هذا المفسر القديم لم يُعرض دائماً في أسلوب مدرسي جاف ، بل أحياناً في مظهر مسرحي زاهر بالحياة . فقد روى مثلاً أن

(١) سئل ابن عباس أيضاً عن معنى كلمة نادرة غير قرآنية (: مطهم ، وهي من ألفاظ الأضداد التي لم يوردها ابن الأنباري) ، انظر الأزهري في لسان العرب ، مادة : طهم ج ١٥ ص ٢٦٥ س ١٠

(٢) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٢ س ٤ - ٧ . وهناك مثال من ذلك في شرح الفضليات ، نشر ليال ص ١١٣ س ١٥

(٣) انظر : ZDMG, LXIX, 202, Anm. 4.

(٤) طبري ج ١٥ ص ٩٨ ، وفي ج ١ ص ٢٨ يقول أبو مليكة إذ سئل ابن عباس عن آية من القرآن : « كل قال برأيه ولكنه أبي أن يقول شيئاً في ذلك » ، انظر كتاب الاضداد نشر هوتما ص ٢٧٣

(٥) إحياء ج ٤ ص ١١٣ س ٤ من أسفل . وقال الفزالي بعد أن ذكر تعريفاً طيباً للروح يطابق مذهب الرواقين : « فذلك سر من أسرار الله لم نصفه ولا رخصة في وصفه » وراجع ج ٣ ص ٢٦٠ س ١٣ من أسفل .

مستمعهم غزتهم نشوة من السرور إذ فسر الآية ٢٣ من سورة النور ، حتى وثب بعضهم ققبل رأس الإمام الحكيم^(١) .

وفي القرآن ، في الآيات ٢٢ - ٢٩ من سورة القصص (موسى في مدين ، عند البئر ، في بيت شعيب ، زواجه باينة شعيب) ، وفي أساطير متأخرة زيادة على ذلك ، امتزجت قصة هرب موسى إلى مدين ، ومجرى حياته في بيت كاهنها ، بقصة أهل الكتاب عن يعقوب ولبن . ومما جاء في ذلك أنه اشترط على موسى أن يؤدي عدداً من سنى الخدمة في مقابل الزواج من بنت كاهن مدين على النحو المذكور في الآية ٢٨ : « قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وما أريد أن أشق عليك .. (٢٩) فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا » .

فما المراد من ذلك الأجل ، هل قضى موسى ثمانى سنين ، أو قضى الأجل الأوفى ؟ .

لم يكن هذا سواء على التطلع العلمى عند علماء الكتاب الإسلاميين . وطبيعى أن ابن عباس لابد أن يجد حلاً ، فهو يعلم كل شيء . وقد حكى أيضاً عن سعيد بن جبير أنه قال : جاءني يهودى بالكوفة وأنا أتجهز للحج فقال : إني أراك رجلاً تتبع العلم ، فأخبرني أى الأجلين قضى موسى : قلت : لأعلم ، وأنا قادم على حبر العرب (يعنى ابن عباس) فسأله عن ذلك . فلما قدمت مكة

(١) طبرى ج ١٨ ص ٧٤ ، و « تقبيل الرأس » تعبير عن الإعجاب بافادة تستمع . وقبل عمر رأس عبد الله بن سلام حين بين له وجه معرفته النبي [صلى الله عليه وسلم] أكثر من ابنه (انظر الكشف والبيضاوى في تفسير الآية ١٤٦ من سورة البقرة) وانظر كتاب بغداد لطيفور ، نشر كار ص ٨٥ ، وانظر تعبير كتابات التلود : نشاقو عل روشو (قبله على رأسه) في :

سألت ابن عباس عن ذلك وأخبرته بقول اليهودي ؛ فقال ابن عباس : قضى أكثرهما وأطيهما ، إن النبي إذا وغد لم يخلف . قال سعيد : فقدمت العراق فلقيت اليهودي فأخبرته فقال صدق ، وهكذا أنزل أيضاً على موسى^(١) .
وفي كل مشكلات التفسير ، يبدو ابن عباس كأنه منبئ بأخبار الغيب ، وأحياناً كأنه مظهر إلهي^(*) .

وقد وقد وقف المؤمنون حيارى بازاء الآية ٢٦٦ من سور البقرة : « أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » .

فسأل عمر كل الناس عن معنى هذه الآية الغامضة ، ولم يجد أحداً يستطيع أن يعطيه جواباً مقنعاً (وفي رواية أخرى فقالوا : الله أعلم ، فغضب عمر فقال : قولوا نعم أولاً نعلم) . فقال ابن عباس - الذي كان خلفه واقعاً في تواضع - : « في نفسى منها شيء يا أمير المؤمنين » ، فقر به عمر إليه وقال : « قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك » فقال ابن عباس : « هذا مثل ضربه الله فقال : أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير والسعادة ، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يحتم بخير ، حين فنى عمره ، واقترب أجله ، ختم ذلك بعمل من أعمال أهل الشقاء فأفسده كله ، فخرقه أحوج ما يكون إليه ؟ » (طبرى ج ٣ ص ٤٦) .

على هذا النحو كانت الرغبة في تقديم ابن عباس إذا أريد ذكر تفسير جدير أن يوثق به لكلمة أو جملة من القرآن مشكوك في معناها أو كثيرة الاحتمالات .

(١) طبرى ج ٢٠ ص ٤٠ ، وانظر :

Iidzbarski, propheticis legendis arabicis 29

وفي الواقع تجعله القصة اليهودية يقضى عشر سنين عند كاهن مدين يثرو (شعيب) .
(*) لا يتفق ذلك مع عقيدة المسلمين في ابن عباس ولا غيره .

وعند من اعتادوا ممارسة هذا التفسير لم يعد هناك منذ زمن طويل مجال للشك في أنه لا يكاد يرجع شيء ، أو لا يرجع على الحقيقة إلا جَد قليل ، إلى ابن عباس مما أحاطه العلماء المتأخرون بهالة من اسمه . وعلم النقد الاسلامي نفسه وضع فروقاً بين مراتب صحة الأسانيد الكثيرة التفرع التي تنتهي إلى ابن عباس^(١) . وقد سميت إحدى سلاسل الرواية الراجعة إليه : سلسلة الكذب ، مما يدل على أن النقد الإسلامي أيضاً لم ينكر افتراض أن هناك من حاول وضع محصول متأخر في قالب سليم ، مزوداً ذلك بمحجة خبرة ابن عباس التي لا يناعز فيها أحد^(٢) .

ولكن الاتجاه ازداد من ناحية أخرى أيضاً إلى إشاعة تراجم حافلة بالأساطير عن ثقة أوائل الرواة لمذهب ابن عباس الذين يستندون إليه عن طريق مباشر ؛ فتدلى هذه التراجم بأخبار عن الأمانة والإحاطة اللتين لا ريب فيهما عند هؤلاء الناس ، وتعرض ماعله ابن عباس في ضوء مناسب بقدر الإمكان . فيروى أن مجاهداً (المتوفى ١٠٣ هـ = ٧٢١ م) عرض المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته ، يوقفه عند كل آية منه ويسأله عنها^(٣) . وأن عكرمة مولى ابن عباس (المتوفى ١٠٥ هـ = ٧٢٤ م) صار عالماً ممتازاً على وجه الخصوص بمذهبه (أعلم الناس بالتفسير^(٤)) ، لأن ابن عباس كان يضع في رجليه

(١) راجع صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٦ س ١٣ من أسفل ، والاتقان

للسيوطي (النوع التاسع والسبعون) ج ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥

(٢) علق الزعخشري على تفسير نسب إلى ابن عباس للآية ١١٠ من سورة

يوسف بما يلي : « فإن صح هذا عن ابن عباس ٢٠٠٠ ج ١ ص ٤٨٩ ، وذكر نحو ذلك أيضاً في تفسير الآية ٢ من سورة فاطر ، ج ٢ ص ٢٣٧ س ٨ من أسفل .

(٣) طبري ج ١ ص ٣٠ ، ج ٢ ص ٢٢٣

(٤) ويحصل أيضاً أن يخطئ عكرمة ابن عباس ، وروى مثل ذلك في إعلام

الموقعين لابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٤٥ بمناسبة الآية ١٦٤ من سورة الأعراف : فلما بين عكرمة لابن عباس ذلك كساء برده وفرح به .

الكبل ولا يفك قيده حتى يتم أخذ تفسيره^(١) . وهذه سمة من المبالغة كثيراً ما تذكر في سبيل الوسم بالمثابرة على التلقى والدرس^(٢) . ومع ذلك يبدو أن هذا الرجل الذي كان موضع ثقة ابن عباس^(٣) — كما ظن ذلك حتى بعض من لا يميلون إلى التشكك من المسلمين — قد أساء استغلال علاقته بابن عباس ، فنشر باسمه ما لم يسمعه منه أصلاً ، حتى إن سعيد بن المسيب كان يضربه مثلاً في تحذير مولى له^(٤) . ولذلك عاقبه : عليّ ، ابن سيده عقاباً مهيناً^(٥) .

ومن الأخبار ذات الطابع المميز لمقدار الوزن الذي كان يثقيه الجمهور العادي في ذلك العهد (في حكومة هشام الرواني) لحمة الرواية المقدسة (السنة) ، إلى جانب ما كان يبديه ذلك الجمهور من الإجلال لمن ليس أقل من شاعر شعبي صالح ، ماروي من أنه عند دفن عكرمة السالف الذكر لم يتكامل من الرجال عدد يكفي حتى لحل جنازته ، على حين ظهر القرشيون في جمع كبير لتشيع جنازة « كثير » الشاعر في نفس اليوم^(٦) . حقاً كان ملحوظاً في ذلك^(٧) باعث تحقير المولى

-
- (١) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٣ س ١٣ — ١٩ ، ج ٥ ص ٢١٢ س ١٤
 (٢) راجع ديوان الحطيئة (مقال في ZDMG, XLVI) ص ٢٢ ويحكى ابن بطوطة (نشر باريس ج ٤ ص ٤٢٢) عن أهل السودان أنهم كانوا يضعون أولادهم في القيد إذا أهملوا في حفظ القرآن ولا يحلونه حتى يحفظوه .
 (٣) وفي البخاري : كتاب الأذان رقم ١٥٧ ، وصف أبو معبد (واسمه نافذ) بأنه أصدق موالى ابن عباس .

- (٤) انظر : Tor Andrae le Monde orientale (1912) VI.8
 (٥) ابن سعد ج ٥ ص ١٠٠ س ١١ ، ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٥ ص ٦٣ ، ٦٥ (كان يوثقه على باب الكنيف ويقول : إن هذا يكذب على أبي) .
 (٦) انظر الجملح في طبقات الشعراء (نشر هل) ص ١٢٤ س ١٢
 (٧) وعلى خلاف ذلك يذكر ابن سعد (ج ٥ ص ٣٠٦ س ١٣) أنه احتفل بتشيع جنازة مولى بالنداء في المسجد في جم غفير (حقاً كان الميت هذه المرة ذا مكانة كبيرة من التعظيم)

حتى بعد وفاته^(١) ، بإزاء تشریف العربی الأصل الحرية ؛ وليس صحيحاً فيما يبدو^(*) أن سبب الامتناع عن تشييع جنازة عكرمة يرجع إلى أنه كان يدين بمذهب الخوارج ، وأنه من أجل ذلك عاجلته منيته في بيت صديق اختفى عنده ، في أثناء مطاردة الحكومة إياه^(٢) .

وتفسير ابن عباس المروى بالأسانيد الراجعة إلى تلاميذه المباشرين ، قد جمع في مجموعات منذ عهد مبكر^(٣) . كذلك وضعت مجموعة لفتاويه الفقهية ذكر^(٤) أن مصنفها هو أبو بكر محمد بن يوسف بن يعقوب (والأخير ابن الخليفة المأمون) . وهو محدث فقيه شافعي^(٥) توفي بمصر . وتأليف التعليقات المفسرة للقرآن

(١) ربما اقترن ذلك بالملاحظات التي ذكرها فنسبك في :

Semitic Rites of mourning and religion, Amsterdam
1617 p.26f.

(*) بل المرجح أن ذلك كان لكونه خارجياً متبهما في علمه . وقد كان يعظم كثير من الموالى كالحسن البصري وغيره . وانظر كيف يطلق جولدزهر حكمه دون تثبت مع أنه يعرف ما يخالفه كما ذكر ذلك في التعليق رقم ٧ عن ابن سعد في الصفحة السابقة .

(٢) تجد الأخبار عن ذلك في ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٥ ص ٦٣ س ١١ ، ص ٦٤ س ٨ ، ولكن دور الداعية الخارجي الذي يقوم به عكرمة في هذه الأخبار المتحاملة عليه لا يكاد يتفق مع المسلك الذي قضى عليه حياته .

(٣) الفهرست ص ٣٣ س ٢١ وما بعده . ولم يكذب يبق شيء من هذه الكتب في قالب مستقل .

(٤) يصف ابن حزم في جمهرة الأنساب (وتفضل الدكتور دنسن روس بإطلاعي عليه في نسخة منقولة عن مخطوط بالهند لوحة رقم ١٤ ب) هذا الكتاب بأنه مجموعة مقسمة إلى عشرين كتاباً تطابق أبواب الفقه . وألف هذا الفقيه العباسي أيضاً تأليف أخرى ، انظر ابن قيم الجوزية . إعلام الموقعين ج ١ ص ١٣ (ويسمى أبوه في هذا اللوضع : موسى) .

(٥) ذكر ياقوت في معجم البلدان ج ١ ص ٢٥٦ عباسيا آخر (من سلالة الخليفة الهادي) كان فقيهاً شافعيّاً بارزاً .

(حروف التفسير) ، التي رواها مجاهد ، وعطاء ، ورواة آخرون من مدرسة ابن عباس ، ذكر في الأدب الإسلامي على أنه من أقدم مصنفات الجمع ^(١) .
كذلك يحمل اسم ابن عباس مؤلفاً له كتاب متصل الموضوعات في التفسير ^(٢) موجود في مخطوطات كثيرة ، وظهرت له طبعات متكررة بالشرق . ولغيري ، إذ لاتواتيني الفرصة ، أن يبحث ما بين المخطوطات والمطبوعات من علاقة ^(٣) ، ويفحص إلى أى مدى تتصل وجوه التفسير التي يشتمل عليها هذا الكتاب بروايات التفسير المأثورة مقترنة باسم ابن عباس في مواضع أخرى . فبهذا وحده يتم تصحيح تلك النسبة .

هذه الحجة غير المألوفة ، التي تحيط بهذا الثقة الرفيع المكانة في تفسير القرآن كان من البديهي أن توجه القصد إلى إبراز ابن عباس على أنه المصدر الأخير أيضاً للتفسير المذهبي المتأخر .

ففي كتاب الحسن بن المطهر الحلي الشيعي عن فضائل علي ^(٤) ، يرد ذكر ابن عباس كثيراً أيضاً على أنه السند الأصلي ؛ كما يظهر في الشرح الصوفي الذي عمله سهل التستري (انظر الفصل الرابع) ، عن طريق عكرمة ، على أنه المصدر الأسمي لوجوه التفسير الصوفية ^(٥) . وهكذا عُدَّ اسمه في جميع أدوار النمو الإسلامي

(١) الإحياء ج ١ ص ٧٩

(٢) انظر : بروكمان (تاريخ الأدب العربي) ج ١ ص ١٩٠ ، وانظر للمحقق في الوضع السككل لهذه الصفحة .

(٣) زيادة على طبعي بولاق ١٢٩٠ هـ وبومباي ١٣٠٢ هـ طبع تفسير ابن عباس (بعنوان : تنوير القياس بتفسير ابن عباس) على هامش كتاب : الدر الثور للسيوطي ، القاهرة ١٣١٤ هـ .

(٤) كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (بومباي ١٢٩٨ هـ) .

(٥) انظر Pertsch, Katalog der arab. Handschriften gotha, I 413

ضماناً للحقيقة الدينية^(١) .

وتعدّ أجدر المجموعات بالتصديق مجموعة روى محصولها عن ابن عباس على ابن أبي طلحة الهاشمي ، يقول فيها أحمد بن حنبل : « إن في مصر تفسيراً عن ابن عباس رواه على بن أبي طلحة ، وليس بكثير أن يُرحل إلى مصر من أجله » . ويرجع الفضل في وجود هذه المجموعة إلى نسخة كتبها لنفسه : ابن صالح ، أحد كتاب العالم المصري : الليث بن سعد (٩٤-١٧٥ هـ = ٧١٢-٧٩١ م) . ومن هذه المجموعة يستمد البخاري ، والطبري ، ورواة آخرون ، ما انتفعوا به من تفسير ابن عباس . بيد أن نقدة الحديث الإسلاميين أنفسهم يقررون أن على بن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس أقوال التفسير التي أوردها في كتابه على أنها سماع مباشر عنه^(٢) .

هكذا يتقرر في حكم النقد الإسلامي ، حتى بالنظر إلى حجة ما هو أوفى الأجزاء حظاً في الحكم بالقبول ، من محصول التفسير التزير المنسوب إلى ابن عباس الكبير .

على أن المجموعة الكبيرة من المادة الماثورة تسهّل مهمة اتخاذ موقف ناقد منها . ولا نستطيع — على الرغم من كثرة الزيف القليل الفائدة — أن نقدر حق القدر ذلك النشاط الذي حفظ به الرواة المعلومات الماثلة الفياضة بالأقوال المتعارضة

(١) ويمكن أن نذكر من النوادر أن خصوم ابن تيمية الحنبلي — قصداً إلى إساءة سمعته — دسوا عليه كتاباً عنوانه : تكفير ابن عباس (جلاء العينين للألوسي ص ٩٢ ط بولاق ١٢٩٨ هـ)

(٢) الاتقان للسيوطي (النوع التاسع والسمعون) ج ٢ ص ٢٢٣ أسفل . وقد جمع السيوطي نفسه — نقلاً عن تفسير الطبري فيما يظهر — جميع تفاسير الكلمات للمروية من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس مرتبة على ترتيب السور .

دون مبالاة ولا اكتراث^(*) . وأول ما يتبادر للنظر في ذلك النطاق هو تلك الظاهرة الغريبة ، حيث تسند إلى ابن عباس أقوال تصور آراء شديدة التناقض لا تقبل توفيقاً ولا تسوية .

ويوجد مثال لذلك في مسألة الخلاف التي كثر حولها الجدل قديماً : أى ابنى إبراهيم أراد أبوه أن يذبحه طوعاً لأمر الله^(١) ؟ فقد أخذ محمد [صلى الله عليه وسلم] في إحدى السور المسكية (الآيات ١٠٠-١١٠ من سورة الصافات) قصة التوراة دون تسمية الابن المعين للتضحية . والظاهر أن محمداً نفسه - بإخبار من اليهود والنصارى^(*) - كان لا يفترض غير إسحاق ذبيحاً (مختاراً للتضحية) ، ويبدو أيضاً أن أحداً لم يشك في ذلك في القرن الأول للإسلام^(٢) ؛ وكذلك أقدم مفسرى القرآن ، الذين وافقهم علماء متأخرون ، يمثلون هذا الرأي^(٣) . بيد أنه

(*) هذا طعن غير صحيح ، فهم يعقبون على ذلك دائماً بالنقد والتجريح كما لا يخفى على من زاول ذلك .

(١) انظر مراجع ذلك البحث في : ZDMG' XXXII 359 Anm.5

Muh: Studien, I 145 Anm.5 : و

(*) لم يعرف محمد [صلى الله عليه وسلم] غير القرآن ، وليس هناك دليل على خلاف ذلك .

(٢) في جدل يوحنا الدمشقي حول تقديس الحجر الأسود ورد افتراض أن المسلمين في ذلك العهد كانوا يعدون إسحاق هو الدييخ (انظر كارل هينريش بكر في مجلة الأشوريات ج ٢٦ ص ١٨٢) .

(٣) في حديث للصحابي : نهار العبدى يسمى النبي [صلى الله عليه وسلم] إسحاق ذبيح الله (أسد الغابة ج ٥ ص ٤٣ س ١٠) . وينضم الطبرى إلى صف القائلين بأن الدييخ هو إسحاق ، سواء أكان لك في كتاب التاريخ ج ١ ص ٢٩٩ حيث فصل ذكر الخلاف ، أم في التفسير بمناسبة الآية ٦ من سورة يوسف ج ١٢ ص ٨٦ ؛ كذلك في شعر لأبي الملاء المعرى (سقط الزند ط بولاق ١٢٨٦ هـ ج ١ ص ٦٤ افترض إسحاق ذبيحاً :

[فلوصح التناسخ كنت موسى وكان أبوك إسحاق الدييخا]

روى - كما ذكره الطبرى أيضاً - أن أحد ذوى الملوك من اليهود الذين اعتنقوا الاسلام دخل على الخليفة عمر بن عبد العزيز وأخبره أن اليهود استبدلوا - حسداً منهم للعرب - جدهم إسحاق بجدهم إسماعيل ؛ وهذا من وجوه التحريف التى أدخلها اليهود على التوراة^(١) . ويعمن بعضهم فى توضيح ذلك التحريف المقترض بقراءة نص التوراة (سفر التكوين ٢٢ ، ٢) على النحو التالى : « قال الله لإبراهيم : اذبح ابنك بكرك^(٢) » (بدلا من : الوحيد) إسحاق » . ولا يمكن أن يكون المراد من الابن البكر - فى مقابل الابن المتأخر فى الولادة - إلا إسماعيل . فيقال إن اسم إسحاق المذكور بعد الوصف الذى لا خلاف فى ثبوته فى التوراة ، وهو : بكر ، والذى يتناقضه فى المعنى ، أدخله اليهود زوراً فى النص^(٣) . ويبدو أنه قد أدخل على المسلمين عن هذا الطريق أن إسماعيل هو الذبيح الحقيقى المقدى بذبح عظيم (الآية ١٠٧) . وقد أمعن بعضهم فى الفوص على أدلة خفية على ذلك ، قررها الطبرى إلى جانب أدلة معارضة لها بروح محايدة تماماً فى كتاب التاريخ .

هكذا يقف الرأيان جميعاً أحدهما بإزاء الآخر . كلاهما ثابت بالنقل ، مدعوم بالسند الكافى لإقناع مطالب العلماء الإسلاميين . فيستطيع فريق إسحاق أن

= وفى قصة أديّة قديمة سمى يوسف : الصديق بن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحاق ذبيح الله بن إبراهيم خليل الله (البيهقى نشر شقلى ص ١٠٥) وراجع أيضاً : الغنية لعبد القادر الجيلانى ط . مكة ج ٢ ص ٤٠ .

(١) راجع معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٥٥٧ س ٣

(٢) كذلك فى شعر منسوب لأمية بن أبى الصلت (نشر شولتهس ص ٢٩) وصف ابن إبراهيم الذى اختاره للضحية بأنه ابنه « البكر » دون تسمية . وربما ذهبنا بعيداً إذا افترضنا أن بيت أمية هذا قصد به إلى تصحيح ما حرفة اليهود فى كلام التوراة .

(٣) ابن قيم الجوزية : هداية الحيارى من اليهود والنصارى (القاهرة مطبعة التقدم ١٣٢٣ هـ) ص ١٠٢ س ١٠ من أسفل .

يرجع عن طريق أبي هريرة إلى العالم اليهودي : كعب الأحبار ، وهو من أهم مصادر الرواية للإسرائيليات والنصرانيات في الأساطير الإسلامية . بل لقد ذكر العباس ، عم الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، الذي يقال انه استند إلى النبي نفسه في ذلك ، شاهداً لتأييد فريق إسحاق . بيد أن الحجة الكبرى في مسائل تفسير القرآن هو دائماً ابن عباس . فيظهر ابن عباس نفسه إذاً على أنه أساس الإسناد عند كلا الفريقين ، وتسوق كلتا الروايتين قوله المدعوم برجال السلسلة في نسق جيد ، دليلاً على صحة مذهب كل منهما . ففريق إسحاق يتخذ عكرمة ، وفريق إسماعيل^(١) يتخذ الشعبي أو مجاهداً عمدة في الرواية المباشرة عن ابن عباس أنه حسم في هذا الموضوع بما يوافق رأى كل منهما^(٢) .

وبعد شيء من الاضطراب^(٣) ، يستقر أخيراً في الشعور العام للمسلمين الرأي الأخير ، الذي يتجلى أيضاً في قرن اسم إسماعيل بكنية مميزة تذكر بالتضحية المقصودة : أبو الذبيح^(٤) ، وإن حصل ذلك في وقت متأخر نوعاً . وأكثر أيضاً

(١) راجع : Lidsbarski I, G. 41 10 v. u

(٢) طبري ج ١٣ ص ٤٦ — ٥١

(٣) كما يقول الجاحظ مثلاً في كتاب الحيوان ج ١ ص ٧٤ س ٤ من أسفل : « وقد أمر الله تعالى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح إسحاق أو إسماعيل عليهما الصلاة والسلام » كذلك صاحب كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت ج ٣ ص ٦٣) ترك الفصل في ذلك معلقاً (: والله أعلم) وزاد على ذلك احتمالاً ثالثاً حاول به التوفيق بين الرأيين ، ومقتضاه أن كلا من إسحاق وإسماعيل طلبت التضحية به في واقعتين لباعثين مختلفين

(٤) ذكر الياقني في روض الرياحين ص ٢١ س ٤ (طبع القاهرة ١٢٩٧ هـ) اسم صوفي يدعى أبا الذبيح إسماعيل بن محمد الحضرمي . وعند الخزرجي في : عقد اللآلئ (نشر ردهاوس ص ٢٠٢ س ٥) ورد ذكر رجل اسمه إسماعيل ، وكنيته : أبو الفداء ، وكان يدعى : يا أبا الذبيح . وساق السيوطي (بغية الوعاة ص ٤٥٦ س ٥ من أسفل) حديثاً رواه إجازة عن : أبي الذبيح إسماعيل بن أبي بكر الزبيدي

في الاستعمال كنية : أبى الفداء ، التي تذكر بمعنى الفدية . ويبدو أشهر مثال لذلك في اسم المؤرخ المعروف : أبى الفداء إسماعيل بن على (المتوفى ٥٧٣٢ = ١١٣٣١ م)^(١) وفي قصيدة من المديح قالها العالم القاهري المشهور لعهد : رفاعة بك الطهطاوى ، وقدمها إلى خديوى مصر الأسبق : إسماعيل باشا سنة ١٨٦٣ م ، تكرر ذكر الأمير المتغنى بمدحه ، باسم : أبى الفداء^(٢) .

ومما ذكر يتضح مدى الحجية التي يمكن الاعتراف بها في إسناد رأى إلى ابن عباس . وما يجرى على ابن عباس وعلى الأقوال الراجعة إليه عن طريق الرواية ، يمكن أن نجد في التفسير المأثور على طول الخط . فالأقوال المتعارضة بعضها مع بعض يمكن دائماً أن تعتمد على سلاسل من الإسناد المؤيد لها في نسق جيد ، تنتهى كلها إلى نفس المصدر . ومستضاءل الثقة بسلاسل الإسناد المؤيدة هذه إلى حد كبير ، إذا تاحت لنا بين حين وآخر فرصة النظر في تاريخ نشأة الأسانيد . وفي هذا يقدم لنا بعض أهل الصدق من العلماء الإسلاميين أنفسهم فرصة مواتية أحياناً . فقد أورد الطبرى - الذى سنتناول عما قليل تفسيره الكبير -

(١) يحمل أيضاً لقب أبى الفداء ، للورخ : إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى ٥٧٧٤ = ١٣٧٣ م . كذلك : عماد الدين إسماعيل بن أحمد من أسرة ابن الأثير المعروفة بالعلم (انظر للمؤلف : Abhandl. z. Arab philologie I 161) الذى وضع ج ١ ط ٢ ص ٢٦٠ من فهرس مكتبة القاهرة تاريخ حياته في القرن الثامن للهجرة . ولكنه عاش بين سنة ٦٥٢ هـ / ١٢٥٧ م وسنة ٦٩٩ هـ / ١٢٩٩ م . وهناك أيضاً : أبو الفداء إسماعيل بن حسين الخزرجى مؤلف « البديعة » في مدح الرسول (انظر 1 Der Islam IV 27 Anm) ، وإسماعيل بن محمد البعلى المتوفى ١٣٦٣ م مؤلف منظومة في الترادفات العربية (انظر :

Pertsch, Arab Handschriftenkatal. Gotha, nr 422

(٢) في مجموعة للمعاصى الايطالى ف. أنطون :

De marchi, Cairo (Kasstelli) 1280

خبراً بمناسبة الآية ١٠ من سورة الدخان : « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين » وهو خبر متصل بالبعث ، يقتزن باسم حذيفة بن اليمان ، الذى روى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] أخبره بأمور لم يخبر بها أحداً غيره ^(١) . بيد أن الرواية لم تتركه دائماً يحفظ بهذه الأخبار لنفسه ، بل حرصت ، من أجل تلك الصلة له بالنبي [صلى الله عليه وسلم] ، على ربط اسمه بكثير من الأحلام البالغة منتهى التطرف عن اليوم الآخر ، والتي يروى أن حذيفة لم يبخل بالحديث عنها . ومن أخباره المحوطة بالغموض حديثه عن « الدخان الذى تفتتح عنه السماء » . وليس يعنينا هنا موضوع ذلك ، بل يهنا ما يمكن أن يلاحظ على إسناده ، فأحد رواة هذا الحديث هو : سفيان بن سعيد الثوري (المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٨ م) العظيم الشهرة في الأدب الديني الإسلامي . ويحدث عنه رواد بن الجراح ^(٢) ، وعن هذا ابنه عصام . وعن طريق هذه السلسلة يستند الحديث إلى حذيفة صاحب النبي [صلى الله عليه وسلم] . وهنا يستطيع الطبري أن يروى عن محمد بن خلف العسقلاني « أنه سأل رواداً عن هذا الحديث هل سمعه من سفيان (بإسناد متصل بحذيفة) ؟ ففني رواد ذلك ، ثم سأله هل قرأه على سفيان فأقر به ؟ (وهذا أيضاً نوع من الرواية) فقال رواد : لا ، فقال له : فكيف انتشرت رواية هذا الحديث بالإسناد إليك ؟ فقال : جاءني قوم فعرضوه عليّ وقالوا لي اسمعه منا ، فقرموه عليّ ، ثم ذهبوا لحدثوا به عنى ^(٣) » . وهذا نوع من التلاعب يمثل صورة

(١) انظر : Vorlesungen 193

(٢) حدث رواد هذا في إسناد (ذكره السيوطي في بغية الوعاة ص ٤٤٧ س ٨ من أسفل) برواية إلى روق بن عباس . ولا شك أن عباساً هذا من أسرة أبي روق الهزاني الذي تناوله البحث في : ZDMG LVIII 585 وقد نسب في ذلك الإسناد : بالترقي ، ولكنه كان عما لمن يدعى : الهزاني ، الذي روى عنه ذلك الحديث .

(٣) طبري ج ١٥ ص ٧٢

من الصور الكثيرة لتزوير السند ^(١) ، التي يريد عن طريقها قنّاصُ الحديث المكرة أن يتفاخروا على الجمهور الساذج التي بفضيلة أنهم « حملة » قسم من السنة المقدسة . والظاهر أيضاً أن مثل هذا حدث في أحاديث آخر لحذيفة ولغير حذيفة من صحابة الرسول [صلى الله عليه وسلم] ^(*) .

من الظواهر التي لاحظناها حتى الآن ، يمكن استخلاص أنه لا يوجد تفسير ماثور موحد للقرآن . فمن ناحية تُروى عن صحابة مختلفين وجوه مختلفة ، وكثيراً متعارضة في تفسير مواضع من القرآن ؛ ومن ناحية أخرى تنسب إلى صحابي واحد بعينه أقوال مختلفة في دلالة بعض مفردات أو سائر ترا كيب جمالية .

وعلى هذا يمكن عدّ وجوه من التفسير مختلفة بعضها مع بعض ، ومتعارضة بعضها مع بعض ، تفسيراً بالعلم ، مع التسوية ^(*) بينها جميعاً في ذلك الحق ^(٢) .

(١) وأكتفى هنا بذكر حالة واحدة . فقد روى عن واحد من محدثي الكوفة الكثيرين كان يلقب : البحر ، وحدث عنه الدارقطني ، وهو أبو العباس أحمد بن عقدة (التوفي ٣٣٢ هـ) أنه كان لا يتدين بالحديث ، لأنه كان يحمل شيوخاً بالكوفة على الكذب : يسوى لهم نسخاً ويأمرهم أن يحدّثوا بها ثم يروونها عنهم (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٦٠)

(*) لم يجز هذا وأشباهه على رجال النقد وصيارف الحديث الذين أخذ عنهم جولدزهر نفسه هذه الأخبار .

(*) لم يقل بذلك أحد من علماء المسلمين ، بل هي متفاوتة في مراتب النقد ، والمتبوع لمسلّك علماء التفسير الماثور كالطبري وغيره . يلاحظ تعقيهم المطرد على ما ينقلون من وجوه التفسير بالتعديل والتجريح ، والتضعيف والترجيح . وانظر إقرار المؤلف نفسه بذلك في ص ١١٠

(٢) من الأمثلة الجهرية لاختلاف وجوه التفسير الماثور ما رواه يعقوب بن عبد الرحمن الزهري في تفسير الآيتين ٢٠ — ٢١ من سورة ق ، انظر : الطبري

وقد قرر النزالي - الذي سنتعرف من كُتب إلى رأيه في تحريم التفسير بالرأى - أن من الأمور القياسية تماماً وجود آيات لها خمسة معان ، بل ستة وسبعة ، كلها قد نُقِلَتْ^(١) .

وما يُذكر بعد وجوه الاحتمال المختلفة في التفسير ، مثل : « والله سبحانه أعلم بما أراد^(٢) » ، يوقظ في النفس كما لو أن المفسرين يفسحون المجال لافتراض أنه لا ينبغي الركون إلى وجه من الوجوه التي يحاولونها في التفسير . وقد اعترف الناس في وقت جد مبكر أن العلم القاطع ببعض أشياء من القرآن قد فُقد من الجليل الذي جاء بعد عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] بوقت قصير^(٣) ، وأن في القرآن من الأصل مواضع يستعصى فهمها على العلم الإنساني ، لأن الله [سبحانه] قد استأثر بعلمها^(٤) .

وفي كثرة الألوان من احتمالات التفسير ، وفي هذا الخصب الفكري المريع ، يلح علماء الدين الإسلاميون - مباشرة - ميزة للكتاب الكريم نفسه ، ودليلاً على ما يستبطنه من ثروة : وما ينطوى عليه من فيض غزير^(٥) . فالقرآن ذو وجوه ،

(١) إحياء ج ١ ص ٣٧ س ١٠

(٢) كما ذكر في تفسير الآية ٨ من سورة الطارق (في معنى كلمة : الرجوع) ، انظر : لسان العرب ، مادة رجع ، ج ٩ ص ٤٧٣ س ٨ ، ونقله حرفياً صاحب : تاج المروس ج ٥ ص ٣٥١ س ٢٠

(٣) في أسباب النزول ، انظر ص ٥٦ من هذا الكتاب . وقد أقسم أبو ذر طي رأيه في نزول آية ٢٠ من سورة الحج (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠) .

(٤) كتاب الأضداد (نشر هوتما) ص ٢٧٣

(٥) راجع هذا المبدأ في كتاب أحسن التقاسيم للمقدسي (نشر دي غويه)

ومعنى ذلك أنه جم الدلالة ، كثير المدارك ^(١) . وهذه الوجوه تطابق تماماً كثرة الوجوه : بانيم ، التى يجدها علماء الكتاب فى التوراة ^(٢) . وقد حصل الربط بين جواز احتمالات مأثورة مختلفة من التفسير ، وبين القول بأن من المزايا الحميدة بالذات التى ينبغى أن تقدر حق قدرها للعالم الدينى ، أن يرى وجوهاً كثيرة للموضع الواحد من القرآن : « إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً » ^(٣) . وهذا المذهب من التفكير يتراءى بوضوح فى كل كتاب جامع من كتب التفسير ، فىمكن أن نقرأ من آية إلى آية ، بعد التفسير الذى يرجحه المؤلف ، سلسلة أخرى من محاولات التفسير المختلفة ، مصدرة بصيغة : « وقيل » ، وهذه إذا هى الوجوه التى يعدّ جوازها شهادة بغزارة الثروة المعنوية فى كتاب الله ^(٤) .

* * *

منذ القرن الثانى للهجرة ؛ قام علماء الدين الأسلاميون بسدّ الحاجة إلى وضع التفسير المأثور فى مصنفات متسلسلة من كتب التفسير . بيد أن هذه المحاولات الأولى لم تبق محفوظة لنا بعد . وقد جعلها فائضة عن الحاجة كتاب عظيم ، يصور

(١) انظر : Vorlesungen 41 . وقول الرسول [صلى الله عليه وسلم] : « لاتضربوا القرآن بمضه يبعث » اختتم فى النص الذى ساقه النزائى فى الاحياء ج ٢ ص ٣٣٩ بهذه الجملة : « فإنه أنزل على وجوه » ، وعلى ذلك فهناك مجال للتوفيق بين ما قد يرد فيه من اختلاف فى الظاهر

(٢) انظر : Leopold Loew, gesammelte schriften II (Szeged 1890) 28

(٣) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١١٤ ، إحياء ج ١ ص ٣٢ ، والسيوطى الذى جمع الأقوال الدالة على ما نقول (إيمان : النوع التاسع والثلاثون ج ١ ص ١٧٤ وما بعدها) يحمل وجوه القرآن على الألفاظ المشتركة فحسب ، وهذا تحديد غير صواب .

(٤) انظر : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص ١٢١ س ٥

من ناحية ذروة التفسير المأثور ، كما يعد من ناحية أخرى نقطة البدء ، وحجر الأساس لأدب التفسير القرآني . فهو على حين يضم بين طياته تلك الكتب على صورة كاملة ، يشتمل بين جوائحه في نفس الوقت على بذور الاتجاهات التي أدت إلى التفسير الزائد على مجرد التسجيل .

ومؤلف هذا الكتاب هو : محمد بن جرير الطبري ، من أعظم رجال العلم الاسلامي في جميع العصور (٢٥١ — ٣١٠ هـ = ٨٣٨ — ٩٢٣ م) . ولقد قدره العلم الأوربي حق قدره من قبل على أنه في أهم نواحيه أبو التاريخ الإسلامي ^(١) . وذلك من أجل الكتاب التاريخي الضخم ^(٢) ، الذي ننتفع به - بفضل عناية دى غويه وزملائه الذين عاونوه على إخراجه في ليدن - على أنه أهم مصدر وأغزره مادة في دراستنا للعصور الأولى من التاريخ الإسلامي .

وتقوم شهرته أكثر من ذلك عند الشرقيين على أساس شهرة مؤلفاته في نطاق العلوم الدينية . ومن الحق أن مؤلفاته الدينية (في الحديث والفقه وغير ذلك) قد اختفت من الحياة العملية في عهد مبكر ، وأكثرها فقد بالكلية ؛ كما أن المذهب الفقهي الذي أسسه على بحثه المستقل لم يستطع الاحتفاظ بالبقاء .

وكان يعد مفقوداً حتى عهد قريب كتابه الأساسي الديني ، الذي لا تقدر قيمته كذلك بالنظر إلى العلم الغربي : كتاب تفسير القرآن . وفي الحكم على هذا

(١) كثيراً ما برد ذكره أيضاً سنداً مباشراً في إسناد مؤلف « الأغاني » ، كما في الأجزاء : ٨ ص ٩٦ س ٩ ، ص ٩٨ س ٨ ، ١٥٥ ص ٦٦ س ١٢ ، و ٢٠ ص ٩٨ ، ٢١٥ ص ١٦٤ س ٦ (وانظر أيضاً ج ٢٠ ص ١٠٣ س ١١ من أسفل) . ولا بد أن هذا الاتصال بينهما كان في شبيبة أبي الفرج ، الذي كانت سنة ٢٦ سنة تقريباً عند وفاة الطبري ، وعاش بعده نحو ٤٤ سنة .

(٢) كان كتاب تفسير القرآن سابقاً في التأليف على كتاب التاريخ ، وقد استند في ج ١ ص ٨٧ من الأخير إلى كتاب التفسير .

الكتاب يسود إجماع تام بين الباحثين في المشرق والمغرب^(١) . فيقول مثلاً أبو حامد الاسفراييني (المتوفى ٥٤٠٦ = ١٠١٥ م) : « لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً^(٢) » . وكتب نولدكه Noeldeke في سنة ١٨٦٠ - صادراً في حكمه عن قطع وجدها منه ونصوص نقلتها عنه كتب أخرى - : « لو حصلنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نستغنى عن كل كتب التفسير المتأخرة عليه ، ولكنه يبدو - للأسف - مفقوداً بالكلية . ولقد كان ، مثل كتاب التاريخ الكبير لنفس المؤلف ، نبأً لا ينضب ، استمد منه المتأخرون حكمهم^(٣) » .

وقد برهنت^(٤) نماذج متفرقة ظهرت من هذا الكتاب على صواب هذا الحكم^(٥) . ولهذا كان مفاجأة سارة للعالم العلمي في المشرق والمغرب أن صدرت طبعة كاملة في القاهرة لهذا الكتاب الضخم^(٦) ، في ٣٠ جزءاً (في نحو ٥٢٠٠

(١) ذكر صاحب الفهرست ص ٣٦٩ (مطبعة الرحمانية) عن يحيى بن عدى (المتوفى ٩٧٤ م وكان معاصراً لصاحب الفهرست) أنه نسخ بخطه نسختين من التفسير للطبرى (وانظر : ZDMG XXXVII 481

(٢) يا قوت (نشر مارجليوث) ج ٦ ص ٤٢٤ س ٤ من أسفل . ومع ذلك يبدو أن الأندلسيين كانوا يضعون تفسيراً آخر مفقوداً بالكلية ، لمعاصر الطبرى : بقى بن مخلد القرطبي (٨٤٥ - ٨٨٩) ، فوق تفسير الطبرى الذى لا يشق له غبار فيما عدا ذلك (ابن بشكوال نشر كوديرا ص ١٢١ رقم ٢٧٧) .

(٣) انظر : Gesch. d. Qorans (1) XXVI - XXVII

(٤) ذكر بروكلمان في الجزء الأول من تاريخ الأدب العربى ص ١٤٣ وملحق هذه الصفحة مواضع مخطوطات التفسير .

(٥) راجع بوجه خاص بحث O. Loth : تفسير الطبرى ، أنظر :

ZDMG XXXV (1881) 588 - 628

(٦) كانت ضخامة الكتاب سبباً في تأليف مختصرات له منذ عهد مبكر (من القرن الرابع للهجرة بعد وفاة الطبرى بقليل) وجدير بالملاحظة - كما يتراءى لى - =

(صفحة) ، معتمدة على نسخة كاملة مخطوطة ، وجدت في مكتبة أمير حائل (كما طبعت بعد ذلك طبعة منقحة سنة ١٩١١) .

ولدينا في هذا الكتاب دائرة معارف غزيرة الثروة من التفسير المأثور ، يقدمها لنا الطبري نفسه^(١) . وهو لا يفتأ ، تجاه آراء التفسير الأميل إلى الاستقلال والذاتية الصادرة عن الرأي ، والتي لا يعيرها اهتماماً^(٢) ، يؤكد التصويب المطلق للعلم^(٣) ، المؤسس على صحابة الرسول وتابعيهم ، والرواية التي يؤيدها التوارث المتسلسل والذويوع المطرد (النقل المستفيض) ، على أنهما الطابع الوحيد لصواب التفسير^(٤) . وإلى جانب ذلك يتطلب الطبري لإجماع الأمة في التفسير أيضاً أعلى مراتب الحجية^(٥) . وفي هذا المعنى يرتب من آية إلى أخرى وجوه التفسير المروية عن دائرة الثقات المعتد بهم فحسب ، منسقة بعضها إلى جانب بعض حسب

== أن كثيراً من مؤلفي هذه المختصرات من علماء الأندلس أنظر الفهرست ص ٢٣٤ وابن بشكوال رقم ٢٩ : ١١١٩ ومعجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٥٣١ ، وانظر في تاجم كتاب التفسير : بروكلمان ج ١ ص ١٤٣

(١) وضعت أكاديمية الفنون الجميلة بباريس ١٩٠٠ جائزة لدراسة تفسير الطبري وكشاف الزمخشري . ويدو أن أحداً لم يوفق إلى ذلك .

(٢) فهو يطرح ظهرياً مثلاً الآراء غير الموثوق بها للكلبي ومقاتل بن سليمان (أنظر ص ٥٨ من الكتاب) والواقدي (أنظر : ياقوت نشر مارجليوث ج ٦ ص ٤٤١) .

(٣) أنظر : ج ١ ص ١٣٢ ص ٧ ، ص ١٣٨ (أهل العلم) ، ج ١٢ ص ١٢٩ (سورة يوسف آية ٤٩) الفرق بين أهل العلم وبين من يفسر القرآن برأيه . وانظر أيضاً على وجه الخصوص ج ١٢ ص ١٠٣ (الآية ٢٤ من سورة يوسف) .

(٤) ج ١ ص ٤٣ ، ٩٧ ، ١٢٠ ، ٢٥٣ ، ج ٢ ص ٤٢ (الآية ١٦٢ من سورة البقرة) ، ٢٥٢ ، ج ٣ ص ٣٩ (الآية ٢٦٣ من سورة البقرة) ، ١٥٥ ، ج ٤ ص ١٣٨ .

(٥) ج ٢ ص ٢٧٠ في مسألة المحلل .

اختلاف الإسناد الذي رواها عن طريقه . ولا يفعل ذلك في مجرد سرد آلى ، بل يستخدم في توسع حق النقد المعمول به في الإسلام منذ عهد جد مبكر ، تجاه سلاسل رجال السند^(*) . فحيث يبدو له عدم الوثوق بالرواية ، يعبر عن ذلك بما يناسبه^(١) . حتى يلزأ رواة ابن عباس الذين نالوا أقصى درجات الاعتراف بهم ، يصطنع لنفسه هذه الحرية . فيقول مرة عن مجاهد ، الذي تحبب إليه - فيما عدا ذلك - متابعتة : إن رأيه « يخالف إجماع الحجة الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب » ؛ ومرة أخرى : « وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له وفساد رأيه لا شك فيه »^(٢) . وبمثل ذلك يصرح في شأن الضحاك^(٣) ، ورواة آخرين عن ابن عباس .

وندين له كذلك بالمعرفة المحيطة بقراءات القرآن . فالأمثلة التي صورتُ بها - فيما سبق - طبيعة هذه القراءات ووجهات النظر فيها ، يمكن أن تؤخذ كلها على وجه التقريب من تفسير الطبري . وزيادة على ذلك ألّف الطبري كتاباً مختصاً بهذا الفن في ثمانية عشر جزءاً ، جمع فيه كل القراءات الواردة في القرآن على وجه من الوجوه (والشواذ كذلك) ، وعالجها متفرقة بالنقد والتحصيل^(٤) . وفي ختام

* - هنا يرد المؤلف نفسه على ما ذكره في ص ١٠٤ من تساوى وجوه التفسير للأثر في حق اتصافها بوصف : « العلم » .

(١) ج ٢ ص ٢٦٩ (الآية ٢٢٩ من سورة البقرة) ، ج ٢ ص ٢٩٤ (الآية ٢٢٤ من سورة البقرة) ، ج ٣ ص ٣٩ (الآية ٢٦٣ من سورة البقرة) ، ج ١٢ ص ٥ (الآية ٨٦ من سورة هود) .

(٢) ج ١ ص ٢٥٣ ج ١٥ ص ٩٠ (الآية ٨١ من سورة الإسراء) .

(٣) ج ٢ ص ٢٦٩ ، وهناك يضيف أيضاً أسانيد : أبي زهير ، جوير ، الضحاك ، عن ابن عباس .

(٤) ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٦ ص ٤٢٧ : ٤٤١ ، وقد ضاع هذا الكتاب .

كل موضع يعقب الطبرى بالقول المفصل السبب ، سواء فيما يتعلق باختلاف القراءات أم باختلاف وجوه التفسير ، لاسيما في الأحوال التي تروى فيها أقوال متعارضة عن مصدر واحد (كما رأينا في بعض الأمثلة عن ابن عباس) . وهو يبدى كثيراً من التسامح تجاه القراءات ، فإذا لم يمس اختلافها جوهر المعنى مساساً هاماً ، سمح دون تردد بالقراءات المخالفة للقراءات المشهورة ^(١) . ويقف فقط موقف الرفض الحاسم إزاء القراءات التي لاتعتمد على الأئمة الذين يعدهم حجة ، والتي تقوم على أساس مضطرب « ينشأ عنه تحريف كتاب الله » . وفي طريقته في تطبيق التفسير يقرر الطبرى دائماً هذا المبدأ : ينبغي في المرتبة الأولى مراعاة المعنى الظاهر للفظ ، الذى لايجوز أن يتحول عنه التفسير إلا أن تكون هناك مواضع أخرى من القرآن أو أسباب خاصة أخرى تقتضى تفسيراً آخر ^(٢) . وهو يفهم من هذه الأسباب الأخرى : « أقوال السلف » ، وعلى الأخص « أقوال الصحابة والأئمة ، أى التابعين وعلماء الأمة الإسلامية » ^(٣) . وهو يتوسع كذلك في استخدام المصادر اليهودية الأصل (كعب الأحبار ووهب بن منبه) ^(٤) ، فيما

-
- (١) ج ١٣ ص ١٠ ، ج ١٤ ص ٥ (في الآية ٨ من سورة الحجر) . [ولكن مما يرد على جولد زيهير قول الطبرى نفسه في ذلك للوضع : « فبأى هذه القراءات قرأ ذلك القارىء فحسب الصواب ، وإن كنت أحب ألا يعدو القراءة المعروفة » .
(٢) ج ١ ص ٥٩ ، ١١٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ج ٢ ص ٢٩ (في الآية ١٥١ من سورة البقرة) ص ٤٨ (في الآية ١٦٦ من سورة البقرة) ، ج ١٣ ص ١٤٧ ج ١٨ ص ٢٣ ، ج ٢١ ص ٧٦ (في الآية ١٠ من سورة الأحزاب) .
(٣) ج ١ ص ٣١ ، ج ٢٥ ص ٢١ (في الآية ٤٥ من سورة الشورى) . بل حق في افتراض التناسخ وللنسخ لا يكثر من الأخذ به مادام الأخذ بظاهر المعنى ممكناً دون ذلك .

- (٤) وترجع هذه القصص عادة إلى ابن إسحاق الذى يروى عن وهب بوساطة « من لايتهم » أنظر : ج ٦ ص ٨٦ (أسماء اليهود الاثنى عشر) ، ج ١٦ ص ٥١ ، ج ١٧ ص ٤٥ ، ج ٢٣ ص ٥٣ ، وانظر : Lidzbraski, C, 13

يتصل بقصص الإسرائيليات ، ولم يكن في ذلك لينال موافقة سلفه الذين سبقوه ضربة لازب ، بل كتابه أغزر الكنوز بالنصوص المنتشرة في الأوساط الإسلامية من مواد الإسرائيليات^(١) . كذلك الأساطير النصرانية يرويها راجعاً إلى وهب ابن منبه^(٢) . وما يسترعى الاهتمام هذا النموذج من الإسناد : « عن ابن إسحاق عن أبي عتاب ، وهو رجل من تغلب كان نصرانياً عمراً من دهره ثم أسلم بعد قراً القرآن وفقه في الدين ، وكان فيما ذكر أنه كان نصرانياً أربعين سنة ثم عمر في الإسلام أربعين سنة أخرى » ، وهذا روى تفسيراً للاصحاح ٥٣ فما بعده من إشعيا ، والآية ٣ من سورة البقرة ، على أن ذلك إخبار بآخر أنبياء بني اسرائيل^(٣) . وفي قصة ذى القرنين ورد بهذا الإسناد : « محمد بن إسحاق ، أخبرنا بعض من أسلم من أهل الكتاب ممن كان عنده علم بتاريخ العجم »^(٤) .

وما يسم اهتمامه بطابع الجد والصرامة موقفه من ضروب التعمق الفارغ في دقائق قليلة الغناء ، يعنى بها بعض الرواة في أسلوب من السذاجة . فإذا سأل سائل عن المائدة (الآيات ١١٢-١١٥ من سورة المائدة) التي أنزلت بسؤال عيسى من السماء : هل كان عليها طعام ، وهل كان سمكاً أو خبزاً أو ثماراً من ثمار الجنة أو

(١) وقد بقيت هذه التحليلات المقتبسة من كتب اليهود مادة متوارثة باطراد لقصص الاسرائيليات في كتب التفسير . ويرى ابن خلدون أن أول من تناول هذه الأخبار بالنقد هو المفسر الأندلسي : عبد الحق بن عطية (المتوفى ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م أنظر بروكلمان ج ١ ص ٤١٢) .

وذكر ابن حجر الهيتمي (في الفتاوى الحديثة ص ١٧٦) أن تفسير ابن عطية هذا قد أفسح المجال لآراء اعتزالية (ومن هنا نزعته إلى النقد المتشكك) ، وطى هذا فإن ابن حجر يعد تفسيره خطراً على العقيدة .

(٢) ج ٣ ص ١٤٧ ، ١٧٧ (مولد المسيح وحياته) ، ج ١٦ ص ٤٣ (الحمل)

(٣) ج ١٥ ص ٣٢ (فى الآية ٨ من سورة الإسراء) .

(٤) ج ١٦ ص ١٢

غير ذلك ^(١) ؟ قال : « العلم بذلك غير نافع ، ولا صار الجهل به ضاراً ، ويكفي الإقرار من القارئ بالآية بظاهر ما احتمله التأويل ». — وهل شعيب هو يثرون (يثري) ، أو الأخير ابن أخي شعيب ، كما ظن بعضهم ؟ هذا على حد سواء « ولا يُدْرِكُ علمه إلا بخبر ، ولا خبر بذلك تجب حجته » ^(٢) .

وطبقاً لما ورد في القرآن (الآية ٢٠ من سورة يوسف) باع يوسف اخوته « بثمان بجنس دراهم معدودة » . فالملفرون القدامى يريدون أن يعلموا على وجه التحديد هل كانت ٢٢ درهماً (درهمان لكل واحد من الإخوة الأحد عشر) ، أو ٢٠ درهماً أو ٤٠ درهماً الخ ؟ فيقول الطبري : « والصواب من القول في ذلك أن يقال : إن الله أخبر أنهم باعوه بدراهم معدودة غير موزونة ، ولم يحدد مبلغ ذلك بوزن ولا عدد ، ولا وضع عليه دلالة من كتاب ولا خبر من الرسول ، وقد يحتمل أنه كان عشرين ، ويحتمل كذلك أن يكون كان اثنين وعشرين ، وأن يكون كان أربعين ، وأقل من ذلك وأكثر ، وأى ذلك كان ، فإنها معدودة غير موزونة . وليس في العلم بمبلغ ذلك فائدة تقع في دين ، ولا في الجهل به دخول ضربه . والإيمان بظاهر التنزيل فرض ، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه » ^(٣) . كذلك لا فائدة من التخمين في تسمية النبي المبهم في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة ، الذي أماته الله مائة عام ثم بعثه ، هل هو : إرميا أو عزير ^(٤) ، ولا في معرفة نوع الإيذاء الذي ألحقه الإسرائيليون بموسى ^(٥) ، في الآية ٦٩ من سورة الأحزاب .

(١) ج ٧ ص ٨٢

(٢) ج ٢٠ ص ٣٧

(٣) ج ١٢ ص ٩٧

(٤) ج ٣ ص ١٩ ، ويعد الزركشى من الجراءة البحث وراء المبهم الذي استأثر الله بعلمه (أنظر السيوطي : إتيان ، النوع السبعون ج ٢ ص ١٧٠) ، وسنعود إلى ذلك الموضوع في فصل : تفسير القرآن في ضوء الفرق الدينية .

(٥) ج ٢٢ ص ٣٣

وفي الآيتين ٧٢-٧٣ من سورة البقرة ، ذُكر من تاريخ الإسرائيليين :
 « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ، قتلنا ضربه
 ببعضها (أى ببعض البقرة المعروفة أوصافها التي أمر الله في الآيات السابقة بذبحها)
 كذلك يحيى الله الموتى ويرىكم آياته لعلكم تعقلون » . والتفسير المأثور لهذه
 القصة ، المعتمد على معنى غامض محور الفهم للفصل ١-٩ من الإصحاح ٢١ من
 كتاب التثنية من التوراة ، يفيد أن قدماء الإسرائيليين حينما أرادوا معرفة القاتل
 المجهول ضربوا المقتول بجزء من البقرة المذبوحة ، فردت إليه الحياة ، وكشف عن
 قاتله . ولم يقع أذكىاء المفسرين بهذا التحديد العام : « ببعضها » . فينبغي أن
 يعلموا على وجه التحديد أى بعض من البقرة المذبوحة استخدم في هذا الحكم
 الإلهي . وفي هذا قلت أقوال مختلفة متساوية في مرتبة الصحة . ولكن ذلك لم
 يوافق ذوق الطبرى : « ولا يضر الجهل بأى ذلك ضربوا القاتل ، ولا ينفع العلم
 به مع الإقرار بأن القوم ضربوا القاتل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياء الله وعرف
 القاتل » ^(١) .

مثل هذه الملاحظات يكررها الطبرى في مختلف المناسبات ، بقصد الإشارة
 إلى عدم جدوى التكهنات التي لايعضدها نقل موثوق به . فليس من شأن المفسر
 أن يتسمع صوت العشب وهو ينبت .

وإلى جانب النقل ، يعتد الطبرى بالاستعمال اللغوى العربى ^(٢) ، فهو عنده
 أوثق المراجع في تفسير العبارات المشكوك فيها . ويبدو أنه ، في كثرة استخدامه
 للشواهد من الشعر العربى القديم ^(٣) ، قد أحرز أولاً قصب السبق في مدى

(١) ج ١ ص ٢٧٣

(٢) كما فى لفظ : « تنور » (فى الآية ٤٠ من سورة هود) ج ١٢ ص ٢٤ .

وفى : « هبت لك » ج ١٢ ص ١٠١ (فى الآية ٢٣ من سورة يوسف) .

(٣) وأكتفى هنا بالإحالة مثلاً على دقة تفصيله فى تفسير : لعل ، ج ١ ص ١٢٤
 (فى الآية ٢١ من سورة البقرة) .

الاتساع ، متابعاً في ذلك توجيهاً راجعاً إلى ابن عباس . ولا غرو فإنه في علوم اللغة ، ولا سيما في الخبرة بالشعر القديم ، لم يكن أقل امتيازاً منه في علوم الدين والتاريخ ^(١) . واستطرداته اللغوية في كتاب التفسير تشهد إلى مدى بعيد بصحة هذه الشهرة التي نالها . فإن ما اضطلع به في تفسيره للقرآن مما يتصل بالناحية اللغوية لهو ركاز لا تقدر نفاسته في بحث مفردات اللغة . كذلك بعيدة الغاية استقصاءاته النحوية ، التي يتناول فيها على وجه التفصيل بحث الظواهر اللغوية تبعاً لمختلف المدارك في مدارس النحو البصرية والكوفية ، التي يُعدّ كتابه من أقدم المصادر لمعرفتها وقدرها حق قدرها . ذلك أن البحث اللغوي لا يفتأ يبدو عوناً مساعداً على التفسير المؤسس على « العلم » ، بيد أنه لا ينسى في ذلك أن يحد من استعمال هذه الطريقة بالمبدأ الأساسي ، وهو عدم جواز تعارضها مع مانعها في تفسير موضع قرآني من رواية وثيقة للصحابة والتابعين ^(٢) . فهو كذلك في المسائل اللغوية لا يطرح بذلك مذهبه في الاعتماد على الرواية والنقل .

وإذا فكتاب الطبري الكبير في تفسير القرآن هو جماع التفسير المأثور ومنتهى ذروته .

بيد أن كتابه كما ينبغي أن يُقدّر حق قدره في هذا النطاق على أنه عمل نهائي ، فهو يؤدي كذلك من ناحية أخرى إلى المرحلة الثانية في نمو التفسير . فنحن نتعرف إليه — نعم في مواضع قرآنية غير فائقة الكثرة ، ولكنها ذات عدد كبير على كل حال — بأنه عالم ديني تآتى له عن كُتب حسن توجيه العقيدة أيضاً إلى اتجاه إيجابى وجدلى ، وهو في ذلك أيضاً يستطيع في الغالب أن يرجع إلى قدماء الثقات ، ولا سيما مجاهد الذي يرفض قوله أحياناً (أنظر ص ١١٠) والذي يجب إليه أن يشفع نصوصه باستنباطات عقديّة كذلك .

(١) ياقوت (نشر مارجليوث) ج ٦ ص ٤٣٢ س ٩

(٢) ج ١٧ ص ١٠٠ (في الآية ١٥ من سورة طه) .

وعلى سبيل العموم يقف الطبرى فى مسائل العقيدة ، مادام يبدى رأياً فى ذلك عند تفسير آيات القرآن موقف أهل السنة المحافظين ، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع أنصار هذا المذهب أن يرضوا عليه باللوم على ميله فى بعض المسائل إلى رأى كان أوائل المحافظين يشددون عليه التنكير .

وكان الحنابلة يضمنون له كراهية شديدة لتصريحه بالتقليل من شأن أحمد ابن حنبل . وكذلك لجراته على التصريح برأى فى الآية ٨٤ من سورة الإسراء آثار تعصب الحنابلة عليه . وستتاح لنا قريباً فرصة الرجوع إلى ذكر ما كان لابد أن يقاسيه من فورات الغضب التى تهددته من هذه « السوق » الهائجة من الناس . كذلك فى مسألة : هل العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية أو هو مجبر يقضى الله عليه بما يريد ؛ يستعمل الطبرى صيغة تكاد تتفق مع جواب سنرى أن أهل السنة عارضوه . وكما ورد فى القرآن ما يفيد أن الله يضل ما يشاء ، ويهذى من يشاء ، لا يفتأ الطبرى يستعمل عبارات ملتوية يتبين منها أنه لا يرى أن أعمال الناس غير صادرة عن حرية واختيار ؛ بل يرى أنه ينبغى أن يفهم من هداية الله رحمته لعباده بالطف والتوفيق للعمل الصالح الذى يريده العبد حراً مختاراً ، ومن إضلال الله خذلانه للعباد على طبق ما ذكر . وهو يذكر ذلك^(١) فى جميع المواضع المناسبة له فى قالب مختصر ، أو مفسر ، أو باسط له : ولا يمكن أن تأخذنا الدهشة إذا كان قد أخذ على هذه الوجوه من التفسير أنها تشعر إشعاراً تاماً بالميل إلى الاعتزال^(٢) .

ويبدو أن الطبرى نفسه لم يكن شاعراً بذلك ، لأنه فى جميع الاستطرادات

(١) ج ١ ص ٤٢ ، ج ٦ ص ٢٠ (فى الآية ١٦٧ من سورة النساء) ، ج ٧ ص ١٠٩ (على الأخص فى الآية ٣٥ من سورة الأنعام) ، ج ٨ ص ٨٥ (فى الآية ٢٧ من سورة الرعد) ، ١٠٦ (فى الآية ٤ من سورة إبراهيم) ، ج ١٤ ص ٥٤ (فى الآية ٩ من سورة النحل) ، ١٠٣ (فى الآية ٤٠ من سورة النحل) .
(٢) ياقوت (مارجليوث) ج ٦ ص ٤٥٣ .

العقيدة التي اشتمل عليها تفسيره ، يحتفظ بالقصد إلى التصريح — في اتجاه منى دقيق — بأنه خصم لجميع مذاهب العقيدة التي تخالف مذهب السلف .

ويبدو على وجه الخصوص ، أنه في مسألة حرية الكسب والاختيار ، على الرغم مما أقننا الدليل عليه آنفاً من ميله إلى الاعتراف بحرية الإرادة ، كان حريصاً على محاربة المذهب المشهور باسم مذهب القدرين ، ورفض^(١) النتائج التي استنبطها هذا المذهب من القرآن عن طريق التفسير . كذلك يحطم في حسم وتصميم أسوار اتجاهات عقيدة أخرى ، ترمى إلى إضعاف مذهب أهل السنة المحافظين .

وهو يسوق الجدل مع المتكلمين^(٢) في مسألة سابق علم الله^(٣) الشامل للمعاصي ، وفي مدلول الرؤية الحسية لله ، حيث يحارب^(٤) تفسير المعتزلة المجازي بشدة ، دون أن يذكر تسميتهم^(٥) . وهو على وجه العموم يرفض طريقة التفسير المجازي المحببة إلى مدرسة أهل الرأي ، وينضم إلى رواية ثقات الرواة من القدماء في فهم هذه الأمور على وجه مطابق للفظ . فهو يبدى ذلك على سبيل التمثيل في

(١) ج ١ ص ٥٢ ، ٦٤ ، ج ٢ ص ٢٨٣ (في الآية ٢٣٣ من سورة البقرة) ، ج ١٤ ص ٤٥ (في الآية ٦٨ من سورة غافر) ج ٢٧ ص ٥٨ (في الآية ٤٩ من سورة القمر) ، ومن ذلك أيضاً : ج ٢ ص ١٩٠ (في الآية ٢١٧ من سورة البقرة) حيث يقول أبو العالية : « في هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والفتن » .

(٢) معام بهذا الاسم في ج ٢٦ ص ٧٧ (في الآية ١١ من سورة الحجرات) .
(٣) ج ٢٨ ص ٣٨ (الآية ١٠٦ من سورة المؤمنون) ، ج ٢٣ ص ١٢٢ (في الآية ٢٠ من سورة الزمر) .

(٤) ج ٢٣ ص ٦٣ (في آيتي ١٦٢ - ١٦٣ من سورة الصافات) ، ١٠٦ (في الآية ٧٤ من سورة ص) ، راجعاً في ذلك إلى ابن عباس
(٥) ج ٧ ص ١٨٢ - ١٨٦ (في الآية ١٠٣ من سورة الأنعام) .

مثال قليل الأهمية من ناحية العقيدة ، في الآية ٧٤ من سورة البقرة : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ، فهي كالحجارة أو أشد قسوة » فقد فسر مفسرون قدماء خشية الله المنسوبة إلى الحجارة من وجهة نظر بلاغية . حقا ليس لدى الطبرى ما يعترض به في هذا الموضع من حيث المبدأ على مثل هذه الوجوه من التفسير ، فهي تتماشى مع الغرض من ألفاظ القرآن ؛ بيد أنه يقول : « ولكن تأويل أهل التأويل من علماء السلف بخلافها ، فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها » . وخشية الله المفترضة في الحجارة ينبغي أن تفهم على ظاهرها مثل حنين الجذع للنبي [صلى الله عليه وسلم] وغير ذلك : « ذلك كان منه ويكون بأن الله أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم فعقل طاعة الله فأطاعه » . (ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧) .

وهو يعارض أشد صرامة وعنفاً ، فهم التجسد في عبارات التشبيه المضافة إلى الله [سبحانه] ، والذهاب إلى أن مثل هذه العبارات دالة على صفات الله الحقيقية . وهذا يتضح على وجه الخصوص من استطراده بمناسبة الآية ٦٤ ^(١) من سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غَلَّتْ أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان » . فقد اختلف أهل الجدل - وهم المتكلمون ^(٢) - في تأويل قوله [تعالى] : « بل يداه مبسوطتان » ، فقال بعضهم ، مع الرجوع دائماً إلى الاستعمال العربى ، عني باليد النعمة ، أو القدرة ، أو الملك . وقال آخرون : بل يد الله صفة من صفاته ، هي يد غير أنها ليست بجارحة . واستدلوا على استحالة الوجه الأول بأدلة منها :

١ — الآية التي تفيد أن الله خلق آدم بيده .

فاليد فيها لا يمكن أن تكون دالة على النعمة ، أو القدرة الخ ، إذ كان

(١) ج ٦ ص ١٧٢

(٢) انظر : كتاب حقيقة النفس ص ١٣

المراد ذكر خصوصية لآدم، هي أن الله خلقه خصيصاً بيده على خلاف بقية الخلق .
٢ — أن التثنية على ذلك المعنى المجازى لن يكون لها معنى ، إذ على ذلك
يكون معنى « بل يدها مبسوطتان » : رحمتا الله مبسوطتان ؛ وقد يتأتى المعنى
المجازى في حالة الأفراد ، أما في مثل هذه التثنية فلا ريب أن المعنى يكون
غير مقبول .

والطبرى يحزم بالرأى الثانى (الصفة) ، مع الرجوع إلى الدلالة اللفظية لكثير
من القول وإلى رأى العلماء . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أنه يتخذ نفس الموقف
في مواضع القرآن التى يسوق فيها الآراء المختلفة بعضها إلى جانب بعض ، دون
أن يتبعها بالجزم برأى خاص . فهو يترك ذلك مثلاً في التحديد المختلف عليه لمعنى
رضا الله ^(١) ، كما نجد ترك ذلك أيضاً فى الآية ٢١٠ من سورة البقرة : « هل
ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » . فقد ساد اختلاف فى الفهم
حول صفة إتيان الله ، فقال بعضهم : لاصفة لذلك غير ما وصف به نفسه [سبحانه]
من الجىء والإتيان والنزول ، وغير جائز تكلف القول فى ذلك لأحد إلا بخبر
من الله أو من رسول مرسل ، فأما القول فى صفات الله وأسمائه فهو غير جائز
لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا . - وقال آخرون : إتيانه [عز وجل]
تظير ما يعرف من مجىء الجائى من موضع وانتقاله من مكان إلى مكان .
وآخرون ممن يذهب إلى التفسير البلاغى ، قالوا : إتيان الله إتيان أمر الله ،
أو أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه .

كل هذه الوجوه من التفسير يسوقها الطبرى بعضها إلى جانب بعض (ج ٢
ص ١٨٤) دون أن يحسم فى ختام ذلك بواحد أو بآخر ، كما هو شأنه عند سوق
الآراء المختلفة فيما عدا ذلك . وينبغى ألا تنقل عن ملاحظة أنه لم يعقب بكلمة من
الزراية بالتفسير الثانى (انتقال الله من مكان إلى مكان) ؛ بيد أنه لا يبعد عن الظاهر

(١) ج ٦ ص ٩٣ (فى الآية ١٦ من سورة المائدة) .

أن يكون رأى الأول هو الرأى الذى يطابق مذهبه الخالص فى الاعتقاد .
وهناك موضوع عقدى يتناوله الطبرى تكررأ ، مسوقاً إلى ذلك بآيات
من القرآن مناسبة له ، وهو المسألة المختلف عليها بين مدارس الفرق حول تأييد
الأعمال فى السعادة والشقاء الأخرىين ^(١) (أنظر الفصل الثانى) .
من كل ما ذكر نستبين أن الطبرى المفتر لم يقف بعيداً عن مسائل الخلاف
العقدية المتنازع عليها فى عصره . ولذلك لم يسعنا أن نعدل عن ضرورة المبادرة فى
هذه النقطة إلى تناول مسائل يمكن أولاً أن يتضح لنا مغزاها وأهميتها فى الفصل
التالى . وبالرغم من أن ذكر أقدم الروايات فى تفسير القرآن هو الذى يهيم الطبرى
فى المرتبة الأولى ، فإن تفصيلاته الاستطرادية المتصلة بالعقائد يمكن أن تُستخدم
مجازاً نعبّر عليه إلى موضوع الفصل التالى .



(١) ج ١ ص ٢٩٠ (فى الآية ٩٥ من سورة البقرة) ، ٢٩٢ ، ج ٢ ص ٤٣ (فى
الآية ١٦٢ من سورة البقرة) ، ج ١٢ ص ٦٦ (فى الآية ١٠٩ من سورة يونس) ،
وقد سمى قتادة الخوارج : أهل حروراء ، انظر ج ١٦ ص ٢٤ (فى الآية ١٠٣
من سورة الكهف) .

النفسير في ضوء العقيدة مذهب أهل الرأي

- ١ -

حدث انشقاق على تفسير القرآن بالمأثور ، دون أن يحس أو يقصد ممثلو هذا الانشقاق من القدماء أن يكون تفسيرهم حرباً على الرواية والنقل . وصدر ذلك لأول مرة عن مذهب أهل الرأي الإسلاميين : عن أولئك الذين يذهبون مذهباً دينياً أراد أن ينفي عن الصورة التي يحملها المؤمن في قرارة نفسه للألوهية ، وحقيقتها ، وتديرها ، كل ما يتجافى عن العقل ، ويتنزل بها على نحو لا يليق إلى دائرة الماديات ، وكذلك كل اختيار يتناقى مع مقتضيات الحكمة والمعدلة .

ولا ريب أن هؤلاء الناس الأتقياء - ويسمّون المعتزلة - قد وقعوا هوناً في تعارض مع تصورات سائدة ، بدت فيها الألوهية المجسّمة غير منفصلة عن صفاتها ، ولم تفهم القدرة الإلهية فهماً يختلف كثيراً عن قدرة سلطان يتصرف دون مسئولية ، باختيار لا تحده قيود .

هذا الموقف المعارض ، الذي أخذه قدماء المعتزلة تجاه كثير من التصورات الدينية السائدة عن طريق النقل ، أدى من قبل ، في أوائل عهد العباسيين ، إلى تجانس في المذهب بين أهل الرأي المتشددين ، وأولئك الأتقياء المدققين . وسرعان ما اتسعت دائرتهم فصارت حزب الذين يواجهون الآراء المأثورة باستقلال وحرية على طول الخط^(١) ، وإن اختلفت بينهم البواعث .

وللاضطرار إلى دفع هجمات الخصوم ، انتقل المعتزلة وشيكا إلى حالة ألزمتهم

(١) انظر في هذا كتاب العقيدة والشرعية في الإسلام ص ٩٣ . وانظر

Die islamische und jüdische philosophie des Mittelalters, in:

« Kultur der gegenwart., III Th. I Abt. (2. Aufl.) 302

بتأسيس مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية ، كما أوجبت عليهم من ناحية أخرى إضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الخدق في تأويلها ، واستخدامها في تأييد مذهبهم الخاص .

ومما هو ذو دلالة في تاريخ الثقافة بالمجتمع الإسلامي معرفة الأمر الواقع ، من أن مثل تلك الفروق في تفسير القرآن لم تقتصر على أن تكون من الشئون العلمية للفرق المدرسية الدينية . فلدينا مثل كثيرة تدل على أن السواد الأعظم أيضاً كان يشترك على طريقتة في النزاع العقدي الجارى بين علماء الدين . وفي المناطق ، التي واجه المذهب السني الرسمي فيها قلة من أهل الرأي^(١) ، كان يجد ذلك المذهب عادة سنداً قوياً من جموع الشعب الجاهلة ، التي لم يكن من النادر أن تحتج لمعارضتها التعكير على مذهب أهل السنة بأعمال عنيفة ، وألوان من الهياج في الطرقات^(٢) ، يشتد فيها الأمر أحياناً حتى تسيل فداءها أرواح^(٣) . وكان يمكن أن تفرق مسألة ما من مسائل الخلاف في التفسير لعلماء الدين المحترفين فحسب ، بل كذلك الشعب الجاهل ، إلى أحزاب وشيع تنقل نزاعها معها إلى قارة الطريق . وقد عرف جيداً حنابلة متعصبون أن يثيروا عواطف الجماهير العارية عن الفهم على المجددين المشوشين على الدين ، ويقحمهم في النزاع العقدي . وكم أحدث تحريضهم من فتنة كانت نصراً لهم ، لاسيما في بغداد .

في أحداث سنة ٣١٧ هـ = ٩٢٩ م ، سُجِّلَت فتنة ببغداد أثارها نزاع على مسألة من التفسير ، ذلك هو تفسير الآية ٧٩ من سورة الإسراء : « ومن الليل

(١) حقاً كانت هناك أيضاً مناطق فسيحة في العالم الإسلامي سادت بها آراء الاعتزال وأثرت في طريقة التفكير الديني عند طبقات الشعب العامة ، انظر :

Der Islam, III 222.

(٢) انظر ابن الأثير (بولاق) في أحداث سنق ٤٦٩ ، ٤٧٥ .

(٣) أنظر : ZDMG LXII 5 ff.

فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً » . ما المراد من المقام المحمود ؟ .

ذهب الحنابلة - وقد ذكر : إسحاق المروزي ممثلاً لهم في هذه المسألة - إلى أن الذى يفهم من ذلك هو أن الله [سبحانه] يقعد النبي [صلى الله عليه وسلم] معه على العرش جزاء له على تهجده (ربما كان هذا متأثراً بما جاء في إنجيل مرقس ١٦ ، ١٩) .

وآخرون ، ربما تراءى لهم مثل ذلك التأويل غصاً من مقام الألوهية متأثرين بالمعزلة على وجه من الوجوه ، ذهبوا - وسرعان ما صار ذلك معتمداً أيضاً عند أهل السنة - إلى أن ما ينبغي أن يفهم من ذلك ليس مكاناً معيناً ، بل هو مرتبة الشفاعة التى يرفع إليها النبي [صلى الله عليه وسلم] جزاء له على تهجده .

ولكل من التفسيرين تمحست شيعة ، ووقعت فتنة واقتتلوا فقتل بينهم قتلى كثيرة ، واضطر الجند إلى التدخل لإيقاف الفتنة^(١) .

وقبل ذلك بقليل ، كان على الطبرى الكبير أن يقاسى ثورة الغوغاء الذين ألهمهم عليه حنابلة متعصبون^(٢) ، حينما عقب على التفسير المألوف لنفس الآية بقوله : إن حديث الجلوس على العرش محال ، ثم أنشد :

سبحان من ليس له أنيس ولا له فى عرشه جليس
فرماه آلاف المستمين بمحارهم ، واضطراً أمام حنق التلاميذ الحنابلة أن يدخل داره التى هاجمها العامة مواصلة لثورة التلاميذ ، وقذفوها بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم ؛ ولزم أن يركب عشرات الألوف من الجند لحماية الإمام

(١) ابن الأثير ، أحداث سنة ٣١٧ هـ وأنظر : علم الدين البرزالي في مقدمة :

ف . كرن F.Kern لكتاب اختلاف الفقهاء للطبرى (القاهرة ١٩٠٢)

(٢) كان هؤلاء معادين له فيما عدا ذلك أيضاً ، أنظر :

الرفيع المقام من حق العامة الهائجة^(١) .

ومعارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسى لم تأخذ بدايتها لأول مرة في ظهور المعتزلة على نمط مدرسى ، بل تمتد جذورها إلى عهد أقدم ، وإلى دائرة كان سائداً فيها - عدا ذلك - مذهب التفسير بالمأثور . وكما أن محاربة الإنكار العقدي لحرية الإرادة أثمر من آثار النمو المطرد لاتجاهات أقدم من ذلك ، هي اتجاهات طبقة القدرين السابقة على المعتزلة (في عهد الأمويين حوالى نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادى)^(٢) ، كذلك سبقت على المعتزلة في تفهيم للتشبيه أقوال متفرقة من زمان أقدم ، أمكن أن توحى إليهم جرأة على رفض آراء سائدة في أمور أساسية بمقدار أوسع مدى ، وعلى أسلوب منظم^(٣) .

وهذا مثال يوضح ذلك على وجه خاص : هناك مسألة من أعمق مسائل الخلاف أترأ بين أهل السنة والمعتزلة ، وهي من أعمق مسائل الخلاف أترأ لأنها لاتدور حول دقائق عقديّة يسفيها علماء الدين المتعودون على الدراسة والبحث

(١) أنظر : ZDMG LV 97, Anm. 1; 76 (F. Kern)

و : بإقوت (طبع مارجليوث) ج ٦ ص ٤٢٦ .
وأنظر :

Tor Andrae, Die person Muhammeds in lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1918) 271 ff.

وذكر غير ذلك أيضاً في سبب هذا الحادث ، أنظر : Muh. Studien II 193

(٢) أنظر : العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٠ وما بعدها

و : المقدسى (نشر دى غويه) ص ٢٣٧ ، حيث يصور ذلك بأن اسم المعتزلة قد غلب على القدرية .

(٣) حول ظهور للمشاكل ، التى تلقفها للمعتزلة ، في بكرة الإسلام ، توجد

مواد هامة على أساس الأدب المسيحى للآباء الكنسيين في بحث بكر C. H. Becker للنشور في مجلة الأشوريات عدد ٢٤ ص ١٨٣ فما بعدها . (وأنظر بوجه خاص بحثه في خلق القرآن ص ١٨٨) .

فحسب ، وتهمهم وحدهم كذلك ، بل تدور حول تصورات تمد الأمل الديني عند الرجل العادى أيضاً بالماء والغذاء ؛ تلك هى إدراك معنى الآيتين ٢٢-٢٣ من سورة القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة » ؛ فعلى هذا يعتمد ما أوجب أهل السنة اعتقاده من أن المتقين السعداء سيرون الله عياناً (كما صرح الحديث بذلك^(١)) . وروى عن الإمام الشافعى أنه استدل على ذلك أيضاً بالآية ١٥ من سورة المطففين : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . أى أن المكذبين لن يروا ربهم ، ويلزم على النقيض من هذا أن المؤمنين سيرون ربهم . ولماسئل الإمام : هل هذه هى عقيدته الصادقة ؟ أجاب : « لو لم يعرف ابن إدريس أنه سىرى ربه ماعبده فى هذه الدنيا^(٢) » . ويتفق مع هذا أن الشافعى فى « عقيدته^(٣) » ، التى كشف عنها ف . كرن Fr. Kern ، صرح بقوة معبراً بتأكيد بارز أن رؤية الله ستقع عياناً جهاًراً وأن السعداء سيسمعون كلام الله . وقد رسم الحديث القديم ، المعترف بأنه صحيح ، هذه الرؤية السعيدة ، فى جميع تفاصيلها بخطوط واقعية . وجاء خيال المتأخرين الدائب على كثرة التنمية والتوليد ، والذى أخذ يغالى باطراد فى تصوير دقائق الآخرة^(٤) ، فانقض فى نهم لا يشبع

(١) انظر : البخارى ، كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة .

(٢) أنظر : ابن السبكي ، طبقات الشافعية ج ١ ص ١١٥

(٣) أنظر : Mitteilungen d. Sem. f. Orient. Sprachen. XIII II 3,6

(٤) كذلك ظهرت على طول الوقت مسائل فرعية دينية شعبية ، فقد اختلف النظر فى هل النساء المؤمنات يدخلن فى ذلك أيضاً ، حيث يجرى الحديث فى النصوص الخاصة بذلك دائماً عن جماعة الذكور . وقد سمع لمن أخيراً بالاشتراك فى أيام الأعياد (الفطر والأضحى)

ثم من المشكوك فيه أيضاً دخول الملائكة فى ذلك ، لأنها لم تكتسب مزايا الأعمال العنيفة (مثل الجهاد وأداء الفروض اليومية ونحو ذلك) ، التى يثاب عليها =

على هذا الموضوع ، وابتدع تصورات مغالية ، وإن كانت غير مقيدة للعقيدة الدينية ، عن علاقة السعداء بالله ، وصاغها في قالب مأثور بالرواية .

وقد جمعت الروايات المتصلة بذلك في كتاب : « حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح »^(١) ، للعالم الحبلى : ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ / ١٣٥٠ م) ، الذى سنلتقى به لمناسبة أخرى في عرض هذه الدراسات .

لا يلقى المعتزلة بالأل مثل هذه الزيادات من الأساطير . إنهم يتناولون تصور رؤية الله في أبسط جذورها القرآنية . فيجدون - بادية ذى بدء - تعارضاً بين الآية التى يعتمد عليها هذا التصور ، وآية أخرى (الآية ١٠٣ من سورة الأنعام) : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل * لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . فهو لاتدركه الأبصار ، لا في هذه الحياة الدنيا - وقد منع موسى أيضاً من رؤية الله - ، ولا في الحياة الأخرى^(٢) .

المعتزلة يتمسكون بالمعنى اللفظى لهذا النفي العام ، الذى يتأوله أهل السنة . وعلى النقيض من ذلك يفسرون « إلى ربها ناظرة » في الآية ٢٣ من سورة

= بالرؤية . وقد حسم الخلاف في هذه للسألة على عكس ما قاله به ثقات معتد بهم من نفي الرؤية عن الملائكة ، وذلك اعتماداً على الأشعرى ، الذى أدخل للملائكة أيضاً في الوعد بالرؤية ، كما في مختصره في العقيدة : كتاب الإبانة . وكل ذلك مذكور على وجه الدقة في انقسطلانى ج ١٠ ص ٢٦٤ .

(١) طبع مع كتاب اعلام الموقعين عن رب العالمين لنفس المؤلف ، القاهرة مطبعة النيل ١٣٢٥ هـ وجمعت فيه أيضاً على أكمل وجه أخبار الصحابة ، وآثار الثقات من أهل السنة حول رؤية الله عياناً .

(٢) انظر أيضاً : نفع الطيب للمقبرى (طبع ليدن) ج ١ ص ٤٨٦ ، في خلاف الفريقين من المفسرين حول هذه المسألة ..

القيامة ، التي لا يريدون بحال أن يسلّموا بمعناها اللفظي ، على أنها تعبير مجازي ^(١) . وقد بقيت هذه المسألة من أشهر مسائل الخلاف بين أهل النقل والمعتزلة . وقد اتجه أولئك على الدوام بروح من الغيرة الصادقة إلى منع التفسير بالرأى . ويذكر تاريخ الأدب الفارسي من الأسباب ، التي حرمت شاعر الشاهنامة الكبير من عطف السلطان الفرزوى محمود بن سبكتكين ، أن مقطوعة للفردوسي وصلت عن طريق الوشاية إلى ذلك السلطان الذي كان يظل أهل السنة بحماية ساهرة ^(٢) ، فأمكن أن يفهم منها شك الفردوسي في إمكان رؤية الله [سبحانه] ، وعلى ذلك ثارت حفيظة « محمود » الرافض للمعتزلة على الشاعر ^(٣) .

يبد أنه قد سبق المعتزلة إلى هذا مفسر من مدرسة الحديث في العصر المبكر . وما يسجل روح التسامح تجاه الآراء المخالفة في الإسلام الأول أنه لا يمكن ملاحظة أثر من إنكار هذا التفسير على ذلك المفسر القديم . وهو نفس التفسير الذي دمج في الأجيال المتأخرة - دون هوادة - بطابع الاتحاد الشنيع . وها هو ذا الطبري ، الذي احتفظ كما رأينا في دائرة معارفه الكبيرة في تفسير القرآن بكثير من البقايا النفيسة من أقدم مدارس التفسير ، يذكر إلى آية سورة القيامة ، وكذلك إلى الآية ٤ وما يليها من سورة النجم ، أقوالاً لمفسرين قدماء يرفضون التفسير اللفظي رفضاً حاسماً بالكلية ، وأعلى الأقل يعدونه ضعيفاً . وفي الآيات الأخيرة [سورة النجم] التي تناولها منذ قريب تور أندريه Tor Andree يصف محمد [صلى الله عليه وسلم] رؤية رآها على النحو التالي :

(١) نعم وجد أيضاً بين المعتزلة الكثيرى الشعب والفروع من يسلم بأن السعداء يرون الله بوساطة حاسة ساذجة يمنحها الله إياهم (أنظر الشهرستاني طبع ليدن ص ٦٣) .

(٢) أنظر ZDMG LXII, 13 وراجع : ابن حزم ، الملل ج ٤ ص ٢١٥

(٣) أنظر نظامى عروضى : چهار مقاله . نشر براون .

ص ٤٩ Gibb-Series XI E. G. Browne (JRAS 1899 SA. 80)

« إن هو الا وحى يوحى * علمه شديد القوى * ذو مِرَّة فاستوى * وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين أو أدنى * فأوحى إلى عبده ما أوحى * ما كذب الفؤاد ما رأى * أفما رونه على ما يرى * ولقد رآه نزلة أخرى * عند سدره المنتهى * الخ » .

وفى ذلك نجد روايات مزودة بأسانيد متلقاة بالقبول^(١) - جمعت أيضاً بكثرة فائقة عند الطبرى ج ٢٧ ص ٢٤ إلى ٢٨ - تتضمن عدداً من وجوه التفسير الجديرة بالاهتمام ، والمأثورة عن الصحابة . وعلى بعض هذه الوجوه يعود ضمير : « فاستوى » على جبريل الملك ، لا على الله [سبحانه] . ثم ذكرت بعد ذلك أخبار جاء فيها أن النبي [صلى الله عليه وسلم] سئل هل رأى الله ؟ فأجاب : نعم ، رأيته بفؤادى^(٢) لا بعينى . وقد روى هذا التفسير عكرمة عن ابن عباس ، الذى يعد كما رأينا أوثق . لمفسرين لمقاصد كلام الله [سبحانه] ؛ بل كذلك عند ما قيل لعائشة إن كعب الأخبار يقول : إن الله قسم رؤيته وكلامه بين نبيين : موسى (الذى كلمه الله) ، ومحمد (الذى أذن له برؤية الله) ، قالت : معاذ الله ، لقد قُفَّتْ شعرى مما قلت ، من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله^(٣) .

لا يستطيع أحد حقاً أن يظن بنا اعتقاد أن قدماء الصحابة تلقوا هذا التفسير عن محمد نفسه ، ولا أن زوجه شغلت نفسها بتفسير القرآن ، وإن ذكرت كثيراً

(١) أنظر صحيح مسلم بشرح النووى ج ١ ص ٢٤٩ فما بعدها .

(٢) رؤية الفؤاد ، وهى رؤية علم ووحى أيضاً (القسطلانى ج ٢ ص ٢٠٧ فى باب الجمعة رقم ٧٨) وانخذ هذا الحل أيضاً أهل الرأى من اليهود المتأثرين بالمعزلة فى العصر الجيوشى geonaisch عند بحث مثل هذه المشكلة (ريثت هاليف : رؤية القلب) أنظر :

تشوفا هاجوونيم ، نشر : Musafia ص ٣٥ رقم ١١٥

(٣) أنظر صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٨٩ ؛

فما ليس أقل من شئون النساء على أنها حجة دينية . بل هم الرواة القدامى ، الذين يبحثون لقولهم الخالص عن اعتماد لايقبل الشك فيجدون أنسب الناس لذلك ابن عباس أو عائشة زوج الرسول [صلى الله عليه وسلم] (*) .

ونحن نقوم على أرض أمتن وأثبت إذا علمنا من أسانيد كثيرة عن رؤية السعداء لله أن واحداً من ثقات الرواة ، هو مجاهد المكي (المتوفى حوالى ١٠٢ - ١٠٣ هـ عن ثلاثة وثمانين عاماً) من أوثق تلاميذ ابن عباس ، ويعترف الثقات القدماء بأن تفسيره للقرآن أصح وجوه التفسير^(١) ، استبعد التفسير المألوف لتعبير الآية : « إلى ربها ناظرة » ، ورأى في ذلك التعبير عن « الرغبة إلى الله » أو « الرغبة في انتظار جزائه » ، مع تعليقه على ذلك بقوله : « ولأحد من الخلق يراه » . (طبرى ج ٢٨ ص ١٠٤) . كذلك ثقة آخر ، هو : عطية العوفي الكوفي (المتوفى سنة ١١١ هـ) صرح في هذه المناسبة ، مع الإشارة إلى الآية ١٠٣ من سورة الأنعام ، بمثل ذلك المعنى . ولم يكن واحد منهما معترلاً .

وليست هذه بحالة مفردة يواجهها فيها مجاهد ترجحنا لتفسير القرآن بالمعقول . فقد سبق أن أشرنا (ص ١١٠) إلى أنه ذكر عند الطبرى الذى يرفضه مع ذلك أحياناً ، في سياق مثل هذه الوجوه من التفسير . وهو يبدى عن ميله إلى التفسير بالرأى أيضاً في تفسير الآية ٦٥ من سورة البقرة مثلاً في صدد القصة التى زيد في تنميقها بوساطة الأسطورة ، من أن الله مسح الذين اعتدوا في السبت « قرده خاسئين » . ففي ذلك يقول مجاهد إن المسخ لم يقع على أجسامهم بل على قلوبهم ،

(*) هذا يخرج لقدامى الرواة لا يعتمد على فن من النقد . وكان أولى به أن يسلك في الحكم طرق العلم أمام النقل والرواية .

(١) أنظر خبر ذلك في : تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية (القاهرة ١٣٢٣ هـ) ص ٩٤ . نعم ذكر أيضاً - وان رد على ذلك - أن وجوه التفسير التى رواها ابن أبى نجیح عن مجاهد لا يمكن الاعتراف بصحتها .

فبقوا أناسى لم نفوس القردة . وإذا يكون المراد مجرد التمثيل ، كما مثل الذين حملوا التوراة ، فى موضع آخر (الآية ٥ من سورة الجمعة) ، بمثل الحمار يحمل أسفارا^(١) وقد ذهب مجاهد أبعد مما اجتراً عليه من بعد علماء المعتزلة ، الذين ذكروا وجوها معقولة فى تفسير المسخ (بتأثير الملابس الجوية ونحوها) دون أن يخالفهم شك صريح فى وقوع ذلك المسخ المادى^(٢)

وهذه النزعة إلى التفسير العقلى عند مجاهد يمكن الركون إليها بحرية أوسع فى تفسير الأخبار الدينية غير القرآنية . ففى المأثورات الشعبية ، التى يغلب عليها الاتجاه التهذيبى ، كثيراً ما يواجهنا هذا التصوير : « اهتز عرش الله » ، سواء أكان ذلك للتعبير عن الزلزال أم عن المدح لحدث يقع فى الأرض^(٣) . وهناك

(١) ذكر ذلك عنه أكثر المفسرين ، مثل البيضاوى فى هذه الآية . ومن الغريب أن الزعشمى لم يلتفت فى الكشف عند هذا الموضع إلى ذلك التفسير الذى يوافق نزعته موافقة تامة . أنظر أيضاً : الدميرى (حيا : الحيوان) ج ٢ ص ٢٩٠ (مادة : قرد) ، حيث علق على ذلك بقوله : « وهذا قول تفرد به عن جميع المسلمين » .

(٢) انظر ما نقل من التفسير عن : النظام ، وأبى بكر الأصم ، وهشام ابن الحكم ، فى كتاب الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ٢٥ .

(٣) بعض الأمثلة : أحل الله الطلاق ، « ولكن الطلاق يهتز منه العرش » (الإحياء للغزالى ج ٢ ص ١٧٣ س ١٦ [أنظر هذا الموضع فى كتابى : بحوث فى علم اللغة العربية ص ٣٦ تعليق] : « إذا بكى اليتيم اهتز العرش ») (نوادر الأخبار للمعمرى طى هامش مفيد العلوم ومبيد الهموم ، القاهرة ١٣١٠ هـ ص ١٩٣) - « إذا مدح العاصى غضب الرب واهتز العرش » (إنحاف السادة المتقين للزبيدى ج ٧ ص ٥٨١ ط . القاهرة) . - يهتز العرش وقوائمه واللوح المحفوظ وأقلام السماء إذا ارتعى إنسان أمام آخر ولعن الله عليهما (الخلاصة للعالمى ص ١٩ ط . القاهرة ١٣١٧ - وأنظر : سفر إشعيا ٦٦ : ١) . - يهتز العرش ثلاث : إذا قال المؤمن لا إله إلا الله (أى علامة طى الرضا) وإذا قالها من لا يؤمن بها ، =

رواية أخذت في مجاميع السنة المعتمدة على أنها رواية صحيحة ، وهي تعد من الروايات التي كان لابد من دفع هجمات المعتزلة عن مدلولها^(١) ، وتُنسب إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] ، أنه قال : « إن العرش اهتز لموت سعد بن معاذ^(٢) » . ولا تترك النصوص المختلفة التي روى فيها هذا المعنى مجالا للشك في أن اهتزاز عرش الله مراد به هنا معناه المادى الحقيقى ، مما حمل مالك بن أنس أيضاً على أن يعد هذا الحديث من الأحاديث التي لا يجوز تعليمها للعامة أصلاً ، أو يكون ذلك بمنتهى الحذر والحيلة^(٣) . والنص الذى رواه مجاهد يضيف إلى هذا الخبر الكلمات : « لِحُبِّ لِقَاءِ اللَّهِ سَعْدًا » . ولكن مجاهداً يفسر في نفس الوقت تفسيراً صريحاً أن اللفظ الذى يفهم منه عادة عرش الله ، لا يراد به هذا المعنى ، بل السرير^(٤) ، الذى حمل عليه سعد إلى قبره ، فقد اهتز من انقساخ الخشب^(٥) (من الحرارة) . والظاهر^(*) أن القصد إلى دفع التفسير العقلى ، واستبعاد إمكانه من أول الأمر ، هو الذى جعل نصوصاً أخرى تضيف إلى لفظ : العرش المجرد ، هذا التميم :

== وإذا مات أحد في القربة (الخلاصة ص ٧٦) . وهناك صياغة أخرى لهذا التصور : بهز عمود النور بين يدي الله ، أسفله تحت الأرض السابعة ، وأعلى تحت العرش . « فإذا قال العبد لا إله إلا الله اهتز ذلك العمود (وفي رواية : وتحرك العرش) فيقول الله تعالى : اسكن ، فيقول يارب كيف أسكن ولم تغفر لفائلها ؟ قال فيقول : فإني قد غفرت له » (السيوطى الآلء للصنوعة ج ٢ ص ١٨٤ ، السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ١٩) .

- (١) انظر : ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ص ٣٣٥ لما بعدها .
- (٢) انظر الكامل للبرد ص ٧٧٨ .
- (٣) انظر : للدخل لابن الحاج العبدري ج ٢ ص ٢٤ لما بعدها .
- (٤) ذكر ابن قتيبة هذا التفسير أيضاً ورفضه ، للرجع السابق ص ٣٣٦
- (٥) انظر طبقات ابن سعد ج ٣ قم ٢ ض ١٢ ، ويتضح هذا الاتجاه في وضع كلمة السرير بدل العرش في نص الحديث : أسد الغابة ج ٢ ص ٢٩٨
- (*) لا وجه لهذا الاستظهار بل العبرة بسبر الرواة ومراتبهم في الثقة والصدق .

عرش الله أو عرش الرحمن ، مما لا يقبل التفسير بالنعش ، بل يضطر إلى التفسير المادى . أو صاغ آخرون الحديث لنفس القصد على هذا النحو : « اهتز العرش لروح سعد ^(١) » . فهاتان الصياغتان للنص لا تسمحان بالتأويل على المعنى الذى ذهب إليه مجاهد ^(٢) .

ربما استطعنا أن نربط بهذه النزعة التى نزع إليها مجاهد ، مانسب إليه أيضاً من الميل إلى تتبع التصورات الشعبية بالدرس والفحص ، والانتقال بنفسه إلى الأماكن التى يتصل بها شيء من الخوارق الخرافية ، ليجد لنفسه تفسيراً لها عن عيان وشهادة ^(٣) . وهو على كل حال ليس من المصدقين فى سهولة ويسر . وكذلك فى الفقه اكتسب الشهرة بأنه كان يحمل رأى محلاً رقيقاً . ويرى عنه هذا القول : « أفضل العبادة رأى الحسن ^(٤) » (: المستقل) . ومعلوم أن مثل هذه الآراء لم يكن من النادر أن تأخذ مظهراً بارزاً على حساب الحديث .

لا يرد بما ذكر أن مجاهداً كان على طول الخط طليعة فى مسائل العقيدة لمدرسة أهل رأى التى سرعان ما نالها النمو والاتساع بعد ذلك . فهذا مالا نستطيع أن نظنه بهذا الحجازى القديم . بل لقد حصل فى مسألة التفسير المتنازع عليها آنفاً ، فى الآية ٧٩ من سورة الإسراء ، (كما ذكرنا فى ص ١٢٢-١٢٣) ، التى تدخل فيها أيضاً عامة الناس ، أن خصوم مذهب أهل رأى رجعوا إلى مجاهد

(١) أنظر طبقات ابن سعد ج ١ قسم ١ ص ٢٤٠ ، ٢٧٠ .

(٢) أنظر : أسد الغابة ج ١ ص ٢٥٧ . وقد ذكر أسفل أن تغيير لفظ العرش إلى السرير حصل بتأثير غير الأوس من الحزرج ، إذ نفس أحد الرواة بمن يتمتعون إلى قبيلة الأوس على الحزرج اهتز العرش لواحد منهم ، فغيره إلى : السرير .

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٨١ ، القزويني (نشر فستفلد ج ١ ص ١٩٧ ج ٢ ص ٢٠٣)

(٤) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٦٩

كذلك على أنه حجبتهم في التفسير المأثور^(١).

يدأنا على كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازى للعبارات الدالة على التشبيه ، بل لقد وجدوا بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام رواداً وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل ، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم . ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه ، محيين بذلك - على غير علم - جانباً من التراث الهلنستي ، الذي لا يمكن إغفال النظر بحال عن تأثيره في تكوين المذاهب الإسلامية .

طبّق المعتزلة هذه الطريقة في التفسير على كل ماورد في النصوص من صفات الألوهية الجثمانية : على البصر ، والسمع ، والغضب والرضا ، والنزول والصعود ، الخ ؛ وعلى عدد من التصورات العقدية ، كالفناء والقدر (على خلاف حرية الإرادة) ، والجزاء وغير ذلك مما سنتناوله عن كشب في الفصل التالي .

وعلمهم في التأويل ، الذي كانوا يهدفون به إلى مقصد نبيل : أن يحفظوا كلام الله الذي يقدسونه من مطاعن المتشككين على وجه يطابق العقل^(٢) ، أخرج ، مع اطراد نموهم المدرسي ، وتنظيم بناء مذهبهم ، أدباً غزيراً عظيم الثروة . وسيكون من قبيل الافتراض الخاطئ - كما أشرنا إلى ذلك في مدخل هذا الفصل - أن نزن أن المعتزلة كان همهم في تفسير القرآن التنصل عن قصد من النقل ، والإقدام على فهم النص المقدس باتجاه ناقد حر . فمثل هذا الافتراض لا يصدق في أقل تقدير على مدرستهم القديمة . ولا يجوز بنا أن نُفعل الحقيقة

(١) أنظر : ZDMG LV 76,17

(٢) يمكن أن نجد أمثلة لذلك في دفاع الجاحظ عن تفسير الآية ٢٠ من سورة النمل (سليمان والهمد ، حيوان ج ٤ ص ٢٨ فما بعدها) . أو الآية ١٦٣ من سورة اللائدة (العدوان في يوم السبت ، حيوان ج ٤ ص ٣٦) .

الواقعة من أنهم لم يصدرُوا عن حرية الرأي ، بل عن الورع والتقوى . وليان ما كانوا يخالونه في أنفسهم عن عقيدة صادقة من صلة بالتفسير المأثور ، لا يمكن أن نجد أحسن تصويراً من حكم النظام ، وهو معدود من أكثر رموس 'المعتزلة انطلافاً دون زمام مع حرية الرأي ، على وجوه معلومة من الحرية عند بعض معاصريه من المفسرين . وقد نقل ذلك تلميذه الجاحظ بالتعبير الحرفي: «لا تترسوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ؛ وليكن عندكم عكرمة ، والكلي ، والسدى ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان^(١) . كلهم من ثقات المدرسة التي تحدثنا عنها في الفصل الثاني . وأبو بكر الأصم ، في سبيل واحدة ، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا . . . » . وذكر على أثر ذلك أمثلة لوجوه التفسير المخالفة للنقل^(٢) .

وضم الاسم الأخير ، الذي كان صاحبه من أساطين المعتزلة المعاصرين^(٣) ، إلى من يعتقد بهم من ممثلي التفسير المأثور ، يمكن أن يدلنا على أنه كذلك كان يعتقد أنه مقيد في تفسير القرآن بالرواية والنقل^(٤) .

حقاً يدور الحديث في تحذير النظام حول مجرد الحرية في تفسير الألفاظ ، وليس حول مذاهب العقيدة الخاصة . بيد أن المعتزلة يستطيعون أن يطمثوا أيضاً فيما يتصل بمثل ذلك إلى أنه قد برزت كذلك في مدرسة الحديث القديمة . كما رأينا ذلك في مثال مجاهد . محاولات تفسيرية مخالفة لمدارك أهل السنة

(١) ليس عظيم المكانة عند محقق المفسرين ، أنظر ص ٧٦ .

(٢) حيوان ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) Der Islam V, I, 174

(٤) نستفيد من الجاحظ - حيوان ج ٤ ص ٢٥ - أنه طى خلاف تفسير بقية المعتزلة العقلي ، أخذ بالجبر الدال على نسخ المذنبين إلى قرعة وخنازير ، وادعى إمكان ذلك (أنظر ص ١٠٧) .

القداى . والواقع أن المعتزلة يسلكون طريقهم الخاص في دائرة التفسير المتصل بالمقائد . فهم لم يبالوا هنا أن يزيلوا من طريقهم ركناً كبيراً من التصورات الشعبية ، والآراء المروية ، التي لا تتفق مع تصورهم المستنير الألوهية . وفي علاجهم الأدبي لمثل هذه المسائل ، تبدو مناقشاتهم غالباً في قالب جدل دفاعي ، فقد التزموا في تأسيس مذهبهم دائماً أن يدفعوا طريقة البحث والتأمل عند خصومهم في صراع ونضال .

ومن عرف مذهب النزعة المدرسية البرية في إطنابها وتوسع أسلوبها في التصوير ، لن يأخذ العجب إذا وقف على مدى ما بلغته كتب التفسير القرآني التي أصدرتها أقدم مراحل هذا النشاط ، من اتساع خارق للعادة تقريباً . وعن كتاب أبي بكر الأصبم^(١) ، الذي ذكرناه آنفاً (المتوفى سنة ٨٥٠ م) والذي يبدو أنه أقدم ممثلي التدوين في التفسير الاعتزالي ، لم نسمع خبراً قريباً . وبعده بقرن من الزمان تناول معتزلي ، هو عبيد الله بن محمد بن جرو (المتوفى ٧٩٧ م) ، في تفسير لم يتمه ، صيغة البسمة بما لا يقل عن مائة وعشرين وجهاً من وجوه التفسير^(٢) . وكما كان يبلغ الكتاب من الضخامة لو أتمه المؤلف إلى نهايته . وألف معتزلي آخر من أصفهان ، هو أبو مسلم محمد بن بحر (المتوفى ٩٣٤ م) ، تفسيراً للقرآن بلغ أربعة عشر جزءاً (بل على بعض الأخبار ٢٧ جزءاً)^(٣) . وبعد ذلك بقرن ونصف قرن ذُكر كتاب في التفسير لأبي عبد السلام القزويني ، رويت في ضخامته أخبار خيالية^(٤) (قيل إنه لا يقل

(١) ذكر مرتين في المهرست : ص ٣٤

(٢) ياقوت (نشر مارجليوت) ج ٥ ص ٧ .

(٣) ياقوت (نشر مارجليوت) ج ٦ ص ٤٢٠ ، سيوطي ، بغية الوعاة

ص ٢٣ ، وأنظر : Der Islam III, 215

(٤) أولمت أسطورة تاريخ الأدب بذكر مثل هذه الأخبار عن مبلغ النتائج العلمي . فابن شاهين ألف ٣٣٥ مصنفاً ، من ذلك تفسير له في ألف جزء ومسد =

عن ثلاثمائة جزء) وملاً تفسير سورة الفاتحة وحدها ، وهى لا تكاد تبلغ ٥ - ٦ أسطر ، سبعة أجزاء ^(١) ، وإذا كان لابد أن نعد هذه الأخبار عن ضخامة تلك الكتب مبالغاً فيها إلى مدى بعيد ، فلا بد أن حجمها غير المألوف كان على كل حال أحد الأسباب الأساسية فى أنها لم تستطع الاحتفاظ بالوجود فى مجال التداول العلمى . والكتب التى تنتفع إلى مثل هذا الاتساع ، بصرف النظر عن عدم إرضائها للجمهور المؤيد لأهل السنة ، كان من النادر أن يوصى عليها عند الوراقين ، أو يطمح الهواة إلى اقتنائها لضخامة حجمها ، ولما بها أيضاً من نزاع عقدى لا يجد مساعداً هيناً إلى الفهم .

من هذا العصر المبكر للاعتزال ، بقى لنا كتاب ، وإن كان أصغر حجماً ، يربط التفسير العقدى ببحوث لغوية وتاريخية أدبية ، بالغة أقصى غاية من اجتذاب الهوى والرغبة . وهو يفسح لنا نظرة وثيقة فى عمل مدرسة الاعتزال فى تفسير القرآن لتلك العصر . أقصد بهذا إلى محاضرات الشريف العلوى النابه

= فى ألف وستمائة جزء . ويقول أحد الوراقين بعد وفاة هذا الرجل إنه باعه ١٨٠٠ رطل من المداد .

وَألف الأشعرى - نقلاً عن السيوطى - تفسيراً فى ستائة جزء ، كان موجوداً فى مكتبة المدرسة النظامية ببغداد (الشمرانى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٨١ ج ١ ص ١٦٥) .

وفى تاريخ الغزنويين Guzide (نشر فى سلسلة نشرات جب) ص ٨٠٩ ، ذكر أن تآليف الغزالي بلغت ٩٩٩ جزءاً (أنظر فى هذا النوع من الغفلة فى العدد : Orientalische Studien [Noeldeke Festschrift] ص ٣١٦ .

ويعتقد أصفىاء العالم المراكشى المعاصر : ماء العينين ، أن من مؤلفاته البالغة ٥٠ مؤلفاً ، كتاباً يبلغ ٥٠ جزءاً . انظر :

Montet, Le culte des Saints dans l'Afrique du Nord (Généve 1909) p. 71

(١) أنظر : تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ٨

الذكر في الأوساط العلمية والاجتماعية ببغداد ، الملقب بلقب الشريف ^(١) : علم الهدى المرتضى ، أبى القاسم على بن طاهر (٩٦٦ - ١٠٤٤ م) . فى سلسلة من المحاضرات ^(٢) ، ينتقل فيها الحديث بين بحوث عن الشعراء وأشعارهم ^(٣) ، التى يُجرى عليها الشرح اللغوى الدقيق ، وبين دراسات لمواضع من القرآن والسنة ، تقف متعارضة فى معناها المؤلف مع آراء المعتزلة ، يهدف [الشريف المرتضى] فى الجانب الأخير إلى إصابة توفيق بين التفسير ونظريات مدرسته . وفى ذلك ينتهى به الأمر إلى ضرورة مناقشة آيات من القرآن ، كآية ٢٤ من سورة الأنفال : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (وإذا يؤثر فى إرادة الإنسان) ؛ أو الآية ٨٥ من سورة التوبة : « وتزهق أنفسهم وهم كافرون » ، أو الآية ٢٩ من سورة التكوير : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين » . هذا رفض للحرية المشيئة غير قابل للشك .

ومما يمكن أن يدل على مبلغ حذره فى متابعة هذا الاتجاه ذلك المثال الضئيل ، حيث نجد هذا التفسير المعتزلى فى الآية ٣٧ من سورة الأنبياء : « خلق الإنسان من عجل ساركم آياتى فلا تستعجلون » يرفض فى إباء وتصميم أن تكون العجلة من الطبائع المخلوقة فى الإنسان ، وذلك لأن هذا التفسير يحيز القول بطبائع نفسية مخلوقة فى الإنسان هى فى نفس الوقت أفعال معينة . إذ كان أساس فعل الخير والشر هو إرادة الإنسان الحرة ^(٤) ، بل هو يؤثر وجوه التأويل الملتوية على المعنى

(١) يكتر ليل إلى خلع هذا اللقب على علماء الدين الناهيين ، فيسمى عبد العال الأنصارى أبا منصور الماتريدى مثلاً بذلك اللقب فى كتاب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت (طبع مع المستصفى للزمالى ، بولاق ١٣٢٢) ج ١ ص ٣٨٣

(٢) غرر الفوائد ودرر القلائد ، التى استطعت الانتفاع من نسخته (طهران ١٢٧٧ ، القاهرة ١٣٢٥) بالأولى فقط ، وهى طبعة رديئة على الحجر . وفى

مصنفات المرتضى أنظر Der Islam III 216 Anm.s

(٣) ذكره فى خزانة الأدب ج ٤ ص ٣٦٧ س ٩ من أسفل .

(٤) الفرر والدرر ج ٢ ص ١١٥ وما بعدها (ط . السادة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) =

اللفظى حرصاً على ألا يفهم من القرآن افتراضات لا تؤيد مذهبه في خلق الأنفال^(١).

ويأبى المرتضى عن نفسه وعن أصحابه في المذهب ، القول في موضع من القرآن بوجه واحد من التفسير تثبت صحته على الإطلاق . والثابت عندهم ثبوتاً مطلقاً هو عدم إمكان ذلك الوجه من تفسير الخصوم الذى يخالف أفكارهم الأساسية . أما هم أنفسهم فيضعون للشاكل التى تقدمها النصوص محاولات من الحل يرون أنه لا يمكن عد واحدة منها غير ممكنة ، وأن الواحدة أو الأخرى من هذه المحاولات ستطابق المعنى الحقيقى لكلام الله [سبحانه] . وهم يحتفظون لأنفسهم في ذلك بالحق في نظرية وجوه القرآن^(٢) (أنظر ص ١٠٥ - ١٠٦) .

وفي المحاولات التى يقدمها المرتضى لتفسير القرآن ، والتى يعلى من قيمتها أنه كثيراً ما يستند فيها إلى تفسيرات الزعيم القديم لمدرسة الاعتزال : أبى على الجبائى ، يجب إليه أن يسير على ضوء الطريقة اللغوية . وهذا هو المبدأ الأسى من أول الأمر في تفسير المعتزلة ، فهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه ، أو التى لاتليق بمقام الألوهية ، على تأويلات^(٣) أليق وأبعد عن التشبيه ، مع الاستشهاد على ذلك بالأدلة اللغوية (من الشعر القديم) ، وهم يبذلون جهدهم في سبيل السير في ذلك على أساس ثابت من اللغة . فثلاً لا يرضيهم ظاهر قول الله [سبحانه] : « واتخذ الله

== ولتقوية ما يخالف ذلك يبدو أن بعض الرواة المجهول حالهم روى على لسان عمر قوله : « الجبن والشجاعة من غرائز الرجال » (ابن سعد ج ٦ ص ١٠٦) .

(١) أنظر : 95 Vorlesungen

(٢) أنظر : الفرر والدرر ج ٢ ص ١٠٥ وما بعدها في مناسبة تفسير الآية ٩٢ من سورة يوسف . وساق الزعشرى خمسة أوجه في تفسير الآية ٦ من سورة البقرة : « ختم الله على قلوبهم ... » .

(٣) هذه الطريقة نفسها أخذ بها العالم اليهودى المتأثر بمذهب المعتزلة : سعديا ، في تفسير الكتابات اليهودية ، أنظر :

إبراهيم خليلاً » (الآية ١٢٥ من سورة النساء ^(١)) ؛ فيجدون هنا بيتاً للشاعر العربي القديم : زهير ^(٢) ، يدل على أن لفظ : خليل يحمل أيضاً معنى : المحتاج ^(٣) .
ويقدم ابن قتيبة في جده مع المعتزلة نخبة غنية بمثل هذه النماذج اللغوية - الدينية ،
لأريب في أنها ترجع إلى أقدم مراحل التفسير عند المعتزلة ^(٤) .

يبدى المرتضى مهارة ونفاذاً في تطبيق هذا المنهج . فكلما أمكن شرح تعبير
كثير الاحتمالات من جهة العقيدة عن طريق علم مفردات اللغة على أنه مشترك
لفظي ^(٥) ، أو بوساطة الاعتماد على ظاهرة نحوية خاصة بذلك التعبير ، لا يجد نفسه
مضطراً إلى الأخذ بالتأويل الحقيقي ^(٦) . وهو في تطبيقه لهذا المبدأ الأساسي يستطيع
بسيطته غير المألوفة على اللغة والشعر العربي القديم - وعمدته في الأخبار اللغوية
عادة هو أبو عبيد الله المرزباني - أن يبرهن على أستاذية حقة . فهو لا يعتمد من
وجوه التفسير ، سواء أكانت راجعة إلى قواعد النحور أم إلى مفردات اللغة ،
إلا ما يمكنه أن يؤيده بالشواهد الكثيرة من المصادر القديمة للاستعمال اللغوي
الأصيل ، أي الشعراء . أما التفسيرات الاختيارية التي لا تعتمد على مثل هذه

(١) تصل بذلك أيضاً ملاحظة « سعديا » : أن أناساً غيرنا يفسرون
تسمية إبراهيم خليل الله بطريق التأويل (أمانات ص ٩١ س ٢ نشر لنداور)

(٢) ديوان نشر دار الكتب ص ١٥٣ :

[وإن أناه خليل يوم مسألة بقول لا غائب مالي ولا حرم]

(٣) أنظر : Der Islam IX 155 ، وراجع : أمالي القالي ، بولاق

١٣٢٤ هـ ١ ص ١٩٦ س ١٤ .

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ - ٨٤ ، والموضع الخاص بالخليل

ص ٨٣ أسفل .

(٥) وهذا يذكرنا بتفسير موسى بن ميمون تعبيرات التشبيه في العهد القديم

عن طريق الاشتراك اللفظي ، كما في الجزء الأول من كتابه : « دلالة الحائرين » .

(٦) أنظر : Vorlesungen 108

الشواهد فهي مرفوضة عنده بشدة ، كما فسر مثلاً بعض أهل الرأي من المفسرين لفظ الحساب ، في الآية ٢٠٢ من سورة البقرة ، والآية ٣٩ من سورة الطور : « والله سريع الحساب » ، على أنه بمعنى « العلم » أو « قبول الدعاء » ^(١) .

هذا المنهج اللغوي : هو المبدأ الموجه لتأويل المرتضى ؛ الذي اكتسبت به مجالسه أهمية كبيرة ، لا بالنظر إلى تاريخ التفسير عند المعتزلة فحسب ، بل كذلك على أنها تذكار باق للدراسات اللغوية في ذلك العصر الزاهي للأدب العربي .

وهي تستطيع في المرتبة الأولى أن تقدم عوضاً جديراً بالترحيب عن كتب التفسير الاعتزالي البعيدة الاستطراء والغارقة في بحار النسيان ؛ بيد أنها لا تقدم تفسيراً متسلسل الحلقات مطرداً في جميع القرآن .

وقد وُضع لنا مثل ذلك التفسير المتكامل الحلقات بعد ذلك بقرن من الزمان ، في كتاب ذي مجلدة واحدة ، استطاع فوق إغنائه عن الكتب السابقة عليه المولعة بالإكثار والبسط ، أن ينال الاعتراف من الصديق والعدو بأنه أحد الكتب الأساسية الأصيلة في التفسير ، وأن يحصل بهذا التقدير على شهرة كبيرة ؛ وذلك في كتاب : محمود بن عمر الزمخشري (المولود سنة ٤٦٧ هـ / ١٠٧٤ م والمتوفى سنة ٥٣٨ هـ / ١١٤٣ م) من الإقليم الفارسي : خوارزم ، حيث كان مذهب الاعتزال على عهده لا يزال يجد مأوى خصيماً ^(٢) .

(١) الفرر والدرر ج ٢ ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) كانت خراسان - التي عد بعضهم خوارزم تابعة لها (انظر معجم البلدان لياقوت ج ٢ ص ٤٠٩ س ٧ ، وطى خلاف ذلك ج ٤ ص ٤٠٠ س ١٤) ، معدودة من مواطن مذهب أهل الرأي . وقد قرأ مرة وكيع بن الجراح (المتوفى ١٩٦ هـ) ، وهو من مشايخ أحمد بن حنبل وغيره ، حديثاً عن صفة القيامة ، فلما فرغ من هذا الحديث قال : « من كان ها هنا من أهل خراسان فليحتسب في إظهار هذا الحديث بخراسان ، لأن الجهمية ينكرون هذا » . (صحيح الترمذي ج ٢ ص ٦٧ س ٤) وراجع أيضاً : ZDMG XLI 95 Anm 4

وكما قام تفسير الطبرى فى نظرنآ على أنه ذروة التفسير المنقول ، كذلك سنناول غالبآ فى تقريرنا التالى كتاب الزمخشرى : « الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل » على أنه نموذج للتفسير الاعتزالى .

ويمكن أن يُعد دليلا على مالتدقيق فى أمور العقيدة من ضآلة الأهمية فى الشعور العام العالم الإسلامى (وإن كان لابد أن نفرض النظر فى ذلك عن طائفة من رجال الفرق الشديدة التعصب) أن أهل السنة المحافظين أنفسهم ^(١) يميزون الزمخشرى ، على الرغم من موقفه المضاد لهم ، بلقب : إمام الدنيا ^(٢) ، وهو يساوى اللقب الأوروبى Doctor universalis وليس هذا بالمثال الوحيد . فإن الذهبى وهو متعصب مذهبى شديد التمسك برأيه ، يذكر فى كتابه عن المحدثين الأحكام الطائفة بالمجد والفخر عن العالم الدينى الكبير : سعيد بن إسماعيل السَّمان الرازى (المتوفى سنة ٤٤٣ هـ - ١٠٥١ م) الذى كان يعتنق تعاليم رأسين من رؤوس الاعتزال ، هما أبوهاشم وأبو على الجبائيان ، ويقول إنه كان فى وقت واحد عظيما من حيث هوزاهد (ومثل هذا كان كثيرا بين المعتزلة) فقيه عالم بالحديث ، لا يمكن أن يجاريه أحد فى عصره ، ويمجوز أن يسمى بحق تاريخ زمانه ، بل شيخ الإسلام . ودون تضيق من نطاق هذا التمجيد يضيف الذهبى إلى هذا اللقب ، مع احتفاظه

(١) وفى الحق أن للمعتزلة لم يبدوا مثل هذا الإجلال لإمام من أئمة الأشعريين .
(٢) أنظر :

Beitraege z. Religionswissenschaft (Stockholm) I 131
ولا شك أن هذا اللقب قد أطلقه المعتزلة بآدىء الأمر على الزمخشرى (أستاذ الدنيا) . أنظر ألقاب التمجيد فى

Loth, Catalogue of Arabic Manuscripts, India Office Nr 57:
وفى التأثير العجيب لتفسير الزمخشرى ، الذى ألفه وهو مستقبل الكعبة
(أى فى تأثير المخطوط الذى كتبه الزمخشرى بيده) أنظر :

Vollers , Leipziger arab. Handchriftenkatalog zu Nr. 91

في نفس الوقت بموقفه المذهبي ، هذا التعقيب اللين :: « ولكنه كذلك شيخ المعتزلة ، وذلك بما يستوقف النظر ، فإن تفوقه في العلوم لم يعصمه من البدعة »^(١) .
وبمثل ذلك الاعتراف لم تضمن الدوائر السنوية على الزنجشري أيضاً^(٢) ، رغم موقفه العقدي المرفوض . وقد قرأ عالم سني - كما أكد ذلك بنفسه - درساً لكشاف الزنجشري^(٣) في مدرسة الحنفية التي كان يتبعها بمكة .

وفي الواقع استمد التفسير المخالف فوائد كثيرة من كتاب الزنجشري ، لاسيما إذ جعل المؤلف المعتزلي نصب عينه دائماً ، على خلاف طريقة التفسير عند أهل السنة المحترفين ، أن يلقى الضوء على الجمال والكمال البلاغيين في النصوص المقدسة ، إلى جانب مقتضيات الفهم اللغوي .

واعتماداً على غاية ما أمكننا الاطلاع عليه ، عن طريق النصوص المنقولة ، من نشاط المؤلفين من قدماء المعتزلة في التفسير ، يضع اتجاههم في التفسير وزناً راجحاً لتقدير القرآن من الوجهة البلاغية ، واستخراجهم للاستعارات وغيرها من عبارات المجاز ، حيث لقوا أيضاً معارضة شديدة من قبل أهل السنة ، ساقهم بطبيعة الحال إلى أن يقيموا وزناً لموضوع تفسيرهم من ناحية البلاغة . نعم وجد في دوائرهم^(٤) من يرفض أو يضعف الاعتقاد بعدم القدرة على الإتيان بمثل القرآن

(١) تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٣١٨

(٢) اعترف به السبكي على أنه « إمام في فنه » ، واعترف للكشاف بأنه « كتاب عظيم » ، وهو يحذر فقط مما اشتمل عليه من البدع التي أوجب السبكي كسبها من الكشاف (معيد النعم ومبيد النقم ص ٨٠ ص ١٥ ط . دار الكتاب العربي ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م) .

(٣) هو قطب الدين (أنظر تاريخ مكة نشر فستنفلد ج ٣ ص ٨ من أسفل) ، وقد أخطأ فستنفلد إذ قال في مقدمته لتاريخ مكة إنه كان حنبلي المذهب .

(٤) حتى أبو العلاء الممرى (أنظر ص ٥١ لما بعدها) ، حاول تقليد القرآن (أنظر : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٤٠٢) ينتصر بقوة في رسالة الغفران =

(في الآية ٨٨ من سورة الإسراء) ، بله الاعتقاد بإعجازه ، أى عدم القدرة على أحسن منه اعتماداً على وجهات من النظر العقلى ؛ بيد أن مما يخالف الواقع^(١) أن ننظر^(٢) إلى ذلك النقص من شأن القرآن فى مقابلة الإشادة بإحكام نظمته ، على أنه مبدأ مدرسى عام للمعتزلة^(٣) . ففى بحث مسألة : إلى أى حد ينبغى فهم إعجاز القرآن^(٤) ، وهل ينطبق ذلك على جميع نص القرآن أو يقتصر على بعض أجزاء منه فحسب ؛ يذكر جماعة من المعتزلة ممثلين للقول بأن الإعجاز متعلق بجميع القرآن^(٥) . ولم يكن الجاحظ ، المعتزلى القليل الميل إلى الحماسة الدينية ، بين من

= ١٥٨-١٥٩ لعقيدة إعجاز القرآن ، ويحمل على ابن الراوندى لطفه فى القرآن قائلا : إنه « إنما هتك قميصه ، وأبان للناس خيصة ، وأجمع ملحد ومهتد ، وناكب عن المحبة ومقتد ، أن هذا الكتاب الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كتاب بهر بالإعجاز . . . الخ (ص ١٥٨) ، ولكننى أشك فى أن شاعر اللزوميات يمكن أن يكون جاداً فى الدفاع عن إعجاز القرآن وفى الرد على من طعن فيه . وقد رأينا فيما سبق أنه كان لا يعترف عن السخرية ، وربما كان هذا التحول السنى مقصوداً به التحفظ من غضب الأتقياء عليه بعد أن اجتراً على تقليد القرآن .

(١) انظر البغدادى فى الفرق ص ١٢٨ عن النظام وص ١٥١ عن مردار . وذكر فى نفس المصدر ص ٢١٨ : « وأغلب المعتزلة يدعون أن الزنج والترك والحزر يستطيعون الإتيان بما يماثل أو يفوق نظم القرآن ، ولكن ينقصهم أن يأتوا بالأشياء فى مواضعها الصحيحة » .

(٢) حتى ابن رشد ، المنتسب لأرسطاطاليس ، يلقى وزناً للاعتراف بإعجاز

القرآن ، راجع : 125 (Paris 1909) L. gauthier, La theorie d'J.R. etc

(٣) انظر الآن أيضاً :

Tor Andra, Die Person Mohammeds in Lehre u. Glauben seiner Gemeinde 97

(٤) انظر : ZDMG XLII 663-675

(٥) الإتقان للسيوطى (النوع الرابع والستون) ج ٢ ص ١٤٢ : أنه متعلق

بجميع القرآن .

انضموا إلى المعجبين بنظم القرآن فحسب^(١) - ألف الجاحظ كتاباً خاصاً في امتياز بلاغة القرآن^(٢) - بل امتد عنده ذلك الإحساس فشمل أيضاً الكمال البلاغى المتجلى في عبارات الحديث النبوى ، وهو يبين في طائفة كبيرة من الأمثلة كيف تسمو مقدرة الرسول البلاغية سموً كبيراً على كل ما عداها مما صدر في هذا النطاق^(٣) .

ولا يجوز أن نمضى هنا دون أن نذكر أن أبا هلال العسكري (المتوفى حوالى ٥٤٩٥ هـ - ٢٠٠٥ م) كما ورد في مقدمة كتابه : الصناعتين^(٤) - الكتابة والشعر^(٥) . الذى آثر تأليف هذا الكتاب النفيس القيمة قصداً إلى تمكين المعرفة بإعجاز القرآن ، وهو ممن يعتقد به إلى أبعد مدى ، كان يدور في مدار أفكار المعتزلة^(٦) . ولا غرو فقد تلقى تربيته العلمية في نطاق الدائرة الروحية للبويهيين

(١) ذكره الإيجى في المواقف (ط . استانبول ١٢٦٦ هـ) ص ٥٥٨ بين من احتجوا لإعجاز القرآن . وراجع أيضاً : الحيوان ج ٤ ص ٣٢ س ١٠ من أسفل ، حيث يتحدث عن عدم إمكان الإتيان بمثل القرآن . وفي حمل الجاحظ على تفسير أبى عبيدة للقرآن أنظر : البيان والتبيين ج ١ ص ٧٨ ، وفي رده على الطعن في التمثيل القرآنى في الآية ٦٥ من سورة الصافات : « طلعها كأنه رءوس الشياطين » أنظر : الحيوان ج ٦ ص ٦٥ .

(٢) أشار إلى ذلك في الحيوان ج ٣ ص ٢٦ ، والظاهر أنه هو نفس الكتاب المذكور في مقدمة الكشف بعنوان : كتاب نظم القرآن للجاحظ .

(٣) البيان ج ١ ص ١٥٩ ، ومن تصحيف الجاحظ في هذا الخبر أنه قرأ : النبى ، بدل : البقى ، وصححه الديمرى في مادة : خيل ، ج ١ ص ٣٩٣

(٤) وسمى ياقوت (معجم البلدان ج ١ ص ٦١٧) الحديث والفقه : الصناعتين

(٥) نشره محمد أمين الحانجى في طبعة جيدة باستانبول ١٣٢٠ هـ .

(٦) يلتقى العسكري في مقدمته وزناً خاصاً للنوحيد ، العدل ، التصديق ، الوعد ، الوعيد . راجع الأمثلة الكثيرة المقتبسة من القرآن في اللسانى والبيان ص ٢٠٥ فما بعدها .

المشجعين للاعتزال^(١) .

ولم يجد مفسر نشاطاً واجتهاداً أكثر من الزمخشري في بيان الإعجاز البلاغي لنظم القرآن . ويعمل ابن خلدون تلك الظاهرة الأدبية التاريخية المتجلية في عناية أهل المشرق بفن البيان العربي أكثر من المغاربة ، بأن الناس في المشرق ، على خلاف المغاربة يُعَنِّون بتفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن ، وهو أصله^(٢) .

وهو يقيم ، في أول هذا التفسير مباشرة (الآية ٢ من سورة البقرة) شاهداً مميزاً لذلك المنحى في عمله التفسيري . فبعد أن فصل - في حدة من الذكاء - احتمالات الحل الإعرابي للتركيب الجلي : « فيه هدى للمتقين » ، جرياً على طريقة النحاة العرب ، ختم كلامه بالملاحظة التالية : « والذي هو أرسخ عرفاً في البلاغة أن يُضرب عن هذه الحال صفحاً^(٣) وأن يقال... » . وينظر عقب ذلك في تركيب أجزاء الآية على وجه الأفراد من وجهة النظر البلاغية للاستدلال على أن في هذا التناسق أكل وجوه التعبير الفكري .

وهذا الجانب من عمله في التفسير هو الذي أكسبه أيضاً على وجه الخصوص ذلك الإجلال والتعجيد من قبل خصومه . ولكن ذلك لم يمنع أهل السنة ، الذين لم يبالوا مع ذلك كثيراً أن يولعوا بتدمير كتابه^(٤) ، من أن يقفوا موقف المعارضة

(١) أنظر : Der Islam III 214

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٥٤٩ (ط بولاق ١٣٢١ هـ) .

(٣) ومع هذا لم يلق الزمخشري وزناً أقل للحلول الدقيقة في شرح المسائل النحوية الواردة في نص القرآن ، وقد كان هو نفسه من أبرز علماء القواعد العربية .

(٤) أنظر : Der Islam I.c 122

الحاشية^(١) في وجه النتائج العقيدية التي ذكرت في الكشف وأقحمت على القرآن ، والتي كثيراً ما أمكن طعنها بالاستكراه للنص والقول بالرأى^(٢) . وقد عمد المتكلم الكبير والفيلسوف الديني : فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م) في تفسيره العظيم للقرآن : « مفاتيح الغيب » ، الذي ينبغي عده خاتمة أدب التفسير الثمر الأصيل^(٣) ، إلى الاستمرار على ملاحظة ما تستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير ، والرد عليها من حين إلى آخر بطريقة وافية .

وقد وضع الكشف نُصَبَ عينه على وجه الخصوص ، بعد ظهوره بقرن من الزمان ، قاض مالكي من الاسكندرية ، هو : أحمد بن محمد بن منصور بن المنير (المتوفى ٦٨٣ هـ = ١٢٨٤ م) ، حيث كتب تعليقات على تفسير الزمخشري في كتاب خاص^(٤) ، تتناوله بالجدل آية بعد آية . ويبدو أن هذا القاضي كان يشعر بولع خاص بالجدل العقدي على وجه العموم . وكان قد ساوره العزم على إزالة الحواجز عن طريق الجدل مع الغزالي نفسه ، الذي لم تترك كتبه في ذلك العهد صدى كبيراً عند المالكية ، ولكن أمه حالت بينه وبين ذلك ؛ إذ لم يرضها أن

(١) كما إذا حمل الزمخشري مثلاً عبارة : « دعوة الحق » (في الآية ١٤ من سورة الرعد) على نظرية « الأصلح » الاعتزالية (انظر : Vorlesungen 105) ، يعني أن الله سبحانه يسمع الدعوة التي لمصلحة الداعين .

(٢) ولا عجب أن يشير غضب ابن قيم الجوزية الحنبلي في رده كلام الله تعالى إلى قول القدرين المعتزلين (انظر : إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٠٢) .

(٣) مات فخر الدين قبل أن يتم هذا الكتاب ، وأكمله من بعده تلميذه : شمس الدين أحمد بن خليل الحوي قاضي قضاة دمشق (المتوفى ٦٣٧ هـ) ، انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٧١ ، واختصره قاضي قضاة الاسكندرية المالكي : محمد ابن أبي القاسم الريفي (نسبة إلى وادي ريفنة) التونسي (المتوفى ٧٠٩ هـ) بعنوان : التنوير في التفسير ، مختصر التفسير الكبير ، ومنه مخطوط في المكتبة الأهلية بباريس (كتالوج ١٤٢ رقم ٦١٤ - ٦١٩) في خمسة أجزاء .

(٤) انظر : بركلان ج ١ ص ٤١٦ رقم ٢٦

يعلن ابنها الحرب لا على الأحياء فحسب ، بل على الأموات كذلك^(١) . بيد أنه شرع في هذه الحرب مع الزنجشري . وهو في استطراده ، بعد تعليقه على الآية ١٢٢ من سورة التوبة ، يعتقد أنه يمكنه الاعتذار من تأخره عن حضور الغزاة في جيوش المسلمين بانصراف همته للتحذير من «هذا المصنّف» (أى الكشف)^(*) ومحاربة مافيه من مكاييد أهل البدع والأهواء (ج ١ ص ٤١٤) . وهو يرى أنه قد اختير - ويحمد الله على ذلك في تعليقه على الآية ٢٤ من سورة آل عمران (ج ١ ص ١٤١) - ليكون حامى السنة من البدع (لأن آخذ من أهل البدع بئار السنة) .

والنسخة التى بأيدينا من الكشف^(٢) ، تقدم لنا في الطبع الكامل مع ابن المنير على هامشه ، فرصة مريحة للتعريف في نفس الوقت بموقف علم الكلام عند الخصوم^(٣) في كل موضع يتناوله الجدل .

وفي هذا الجدل لايجرى الكلام هنا وهناك دون مبالغة في السخرية والاستهزاء . فلا يدع الزنجشري فرصة تمر دون أن ينال مغمراً من خصومه

(١) بغية الرعاة للسيوطى ص ١٦٨

(*) عبارته : « بانصراف همته لتحرير هذا المصنف (أى كتابه) هو في الرد على الكشف) . . . مع ما اشتمل عليه من صيانة حوزتها (أى العقائد) من مكاييد أهل البدع والأهواء » ، وإن كان مآل كلامه إلى ما ذكره المؤلف .

(٢) المطبعة الشرقية بالقاهرة ١٣٠٧ هـ

(٣) وفي وقت متأخر عن ذلك ألف السيد مرتضى الزبيدي ، صاحب تاج العروس وشرح الإحياء للغزالي ، كتاباً عنوانه : « الإنصاف في المحاكمة بين البيضاء والكشاف » : وهو كما يبدو ، يتناول مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في التفسير . ويسند المؤلف إلى هذا الكتاب - الذى لم أجد له تسجيلًا في فهراس الكتب - في شرح الإحياء ج ٥ ص ٢٩٦

الأشاعرة ، (وأحب الأسماء عنده لهم : المجبرة ، الحشوية ، المشبهة ، وأحياناً : المبطلّة)^(١) .

وطبيعي أن يرد عليهم اسم : القدرية ، الذي يطلقه أهل السنة على منكرى القدر ، قاصداً إلى أنهم يؤمنون بالقدر^(٢) ، حيث يحول أيضاً الحكم المنسوب إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] على من يستون : القدرية ، بأنهم مجوس هذه الأمة ، إلى حكم يدمغ أهل النقل والرواية . وكلما بدت له مناسبة لاثقة ، أطلق على الحزب الخالف له في العقيدة كلمات من القرآن قصد بها أعداء محمد [صلى الله عليه وسلم] . فهو يقول بمناسبة الآية ١٠٥ من سورة آل عمران : « (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) وهم اليهود والنصارى وقيل هم مبتدعو هذه الأمة وهم المشبهة والمجبرة والحشوية وأشباههم » . ويقول في الآية ٣٩ من سورة يونس : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله » : « كالناشئ على التقليد من الحشوية إذا أحس بكلمة لا توافق مانشأ عليه وألفه ، وإن كانت أضوا من الشمس في ظهور الصحة و بيان الاستقامة ، أنكرها في أول وهلة ، واشماز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه ، من غير فكر في صحة أو فساد لأنه لم يشعر قلبه إلا صحة مذهبه وفساد ما عداه من المذاهب » . وهو يخرج خصومه من الإيمان بدين الله في أسلوب من التشدد المعتزلي الصحيح^(٣) ، إذ يتمسك بانطباق الآيتين ١٨-١٩ من سورة آل عمران على أهل مذهبه وحدهم . ويصرف إليهم الآية ٧٧ من سورة المائدة على أنهم لا يفعلون « كما يفعل المتكلمون أهل العدل والتوحيد » ، ويتجاوزون الحق ويتخطونه بالإعراض عن الأدلة واتباع الشبه .

(١) أنظر تفسير الآية ٤٣ من سورة الاعراف (ج ١ ص ٣٢٩)

(٢) أنظر تفسير الآية ١٧ من سورة فصلت (ج ٢ ص ٣٢٩) والآية ٩ من

سورة الشمس (ج ٢ ص ٥٤٧)

(٣) أنظر : Der Islam I.C. 221

وفي الآية ١٢٩ من سورة آل عمران (التي يريد أن يوفق بينها وبين مذهب المعتزلة في وجوب تعذيب العاصين برغم معارضة النص) يوجه الكلام إلى أهل السنة المتسكين بمعنى اللفظ . ولكن أهل البدع والأهواء يتصامون ويتعامون عن آيات الله فيخبطون خبط عشواء ويطيئون أنفسهم بما يفترون ؛ كما يقول في مناسبة الآية ٣١ من سورة يوسف ؛ والآية ٨٨ من سورة الإسراء : « رأس ما لهم المكابرة وقلب الحقائق ، وجودهم للعلوم الضرورية » . بل هو يسلمهم بأنهم « أعداء الله » في مناسبة تفسير كلمة : « سبحان » (أول سورة الإسراء) التي تتضمن تنزيه الله [تعالى] عن كل أوصاف التشبيه ^(١) الخ . ويقول إن المراد من « العلماء » في الآية ٢٨ من سورة فاطر ، هم ، على عكس أولئك ، العلماء به الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيده (وهاتان الكلمتان هما شعارالمعتزلة) وما يجوز عليه وما لا يجوز فعظموه وقدروه حق قدره . كذلك في خطبة الكشاف يسمى أصحابه في الاعتزال : « الفئة الناجية العذلية » ^(٢) .

والملق المالكى — وإن كان من ناحية ينظر في تشكك ^(٣) إلى إعجاب

(١) راجع : الإحياء ج ٤ ص ٧٩ : « كلمة تدل على التقديس »

(٢) أنظر : De Sacy Anthologie grammaticale arabe (Texte) 122,2

(٣) يتضح ذلك في مناسبة الآية ٣٣ من سورة الرعد (ج ١ ص ٤٩٧) فقد أضاف الزمخشري إلى تفسيره ختام هذه الآية في قالب من الإعجاب ملاحظته أن هذا « الاحتجاج وأساليبه العجيبة مناد على نفسه بلسان طلق ذائق أنه ليس من كلام البشر لمن عرف وأنصف من نفسه فتبارك الله أحسن الخالقين » . وهنا يشم للعلق إشارة خفية إلى القول « بخلق القرآن » فيقول : « هذه الخاتمة كلمة حق أراد بها باطلا »

وهكذا يفترض أيضاً في مناسبة الآية ١٩ من سورة إبراهيم : « ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق » (ج ١ ص ٥٠٤) ، حيث يعقب الزمخشري على ذلك : « (بالحق) بالحكمة والفرض الصحيح والأمر العظيم » ، فيعلق ابن النير :

الزنجشري بإعجاز القرآن البلاغى الشاهد على صدوره عن الألوهية ؛ بيد أنه يعترف في ذلك مع الإجلال التام ، والعدالة المحايدة ، بحدة بصر الزنجشري بالتقدير البلاغى للنصوص ، وبالتحليل اللغوى ^(١) - لايتوانى ، في دفع ضربات المعتزلى ، عن أن يكيل له الصاع بالصاع ، ويرد هجماته على المجبرة ^(٢) بالاستهزاء من خصومهم ، ويمثل هؤلاء الخصوم في تفسير القرآن ^(٣) ، حيث يرسل كثيراً أقذع العبارات ^(٤) . فهو يُطَمِّن مرة ضميره في أسلوب فكاهى من أجل النعمة الجافية التى يرسلها على العالم الذى نال اعترافه هو أيضاً بأنه عظيم المكانة ، مع ربط ذلك بتفسير الزنجشري نفسه للآية ٧٤ من سورة التوبة ، على هذا النحو : (جاهد الكفار) بالسيف (والنافقين) بالحجة (واغلظ عليهم) ؛ فيقول أحمد

= « وهذا من اعتزاله الحنفى » . وراجع تفسير الآية ٦٠ من سورة الحجر ، حيث فسّر الزنجشري : قدرنا ، بمعنى العلم ، فعلق ابن النير : « هذه من دفاثه الاعتزالية » (١) كما أثنى عليه مثلاً في تفسير الآية ٩١ من سورة الأنعام بقوله : « وهذا أيضاً من دقة نظره في الكتاب العزيز ، والتعمق في آثار معادنه وإبراز محاسنه » ، وفي تفسير الآية ٦ من سورة المائدة ، والآية ٤٦ من سورة العنكبوت ، والآية ١٢ من سورة يونس ، حيث يعلق بقوله : « هذا من تنبيهاته الحسنة » . وكما يقول في مناسبة الآية ٩٣ من سورة هود : « من محاسنه نكتة الدالة على أنه كان ملياً بالحدافة في علم البيان » . وراجع تفسير الآية ٢٣ من سورة يونس . ويقول في مناسبة الآية ٣٥ من سورة النحل : « من حسناته التى لا يدافع عنها » .

(٢) وقد رمى مذهب المعتزلة في التوحيد التنزيهى بأنه « الشرك الحنفى » (أنظر : Vorlesungen 46 لأنه لا يقول بأن الله خالق القبائح (في مناسبة الآية ٣٢ من سورة المائدة ، ج ١ ص ٢٥٤) ولأنه يسد هو وأصحابه الرزق الحلال فقط ، لا الحرام ، من عند الله (في مناسبة الآية ٣١ من سورة يونس ، ج ١ ص ٤٢٣) (٣) بدلا من سرد كثير من الأمثلة يمكن النظر إلى الخلاف الوارد في مناسبة الآية ٤١ من سورة المائدة (ج ١ ص ٢٥٦) مع ما في ذلك من العبارات الشديدة.

(٤) في مناسبة الآية ١٣٦ من سورة البقرة ج ١ ص ٧٩

(ابن المنير) : الحمد لله الذى أنطقه (يعنى الزمخشري) بالحجة لنا فى إغلاظ عليه أحياناً (ج ١ ص ٤٠٤) . وعلى عكس ذلك يبدو أن من بواعث سروره الظاهر أن يستطيع الوقوف أحياناً على أن الزمخشري ، الذى يعدّ أصلاً من الجانب المعتدل للمعتزلة ، يتعدى نقطة من مسائل الخلاف عن رأى المتطرفين من شيعته ويوافق مذهب أهل السنة . وهو يلاحظ ذلك مثلاً فى مناسبة الآية ١٨٥ من سورة آل عمران ، حيث يستخلص من تفسير الزمخشري (للكلمات : وإنما توفون أجوركم) أنه فى مسألة عذاب القبر يعترف بمذهب أهل السنة ^(١) ، وأنه يرى أن الأجر يوم القيامة إنما يعنى توفية الأجور وتكليفها ، أى توفية مايلقاه العصاة من العذاب فى القبور (ج ١ ص ١٨١) .

* * *

يبدأ الزمخشري المبدأ النهجى لتفسيره فى الآية ٧ من سورة آل عمران : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . فيرى أن معنى محكمات ^(٢) هو الآيات التى أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه ، أى فلا يمكن أن تقبل تفسيراً آخر غير المعنى اللفظى البسيط ، والمتشابهات هى المحتملات لوجوه كثيرة من التفسير .
وأم الكتاب ، أى أصل الكتاب ، تُحمل المتشابهات عليها وتُرد إليها ، مثل الآيتين ٢٢-٢٣ من سورة القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »

(١) حقاً ذكر فى مناسبة الآية ٢٧ من سورة إبراهيم إمكان حمل التثبيت فى الآية : « ويثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » على سؤال القبر ، وساق الحديث المتعلق بذلك .

(٢) يبدو أن « المحكم » يطلق على القرآن كله عند ابن سعد ج ٧ ق ١ ص ٨١ س ٢٤ (قرأت المحكم) ، كما أطلق فى هذا المصدر نفسه ج ٦ ص ٥٢ س ٤ مقابلاً للمنسوخ ، وفى إطلانه طى : الانجيل ، أنظر : ZDMG LVII 410,10 V.U.

فينبغي التوفيق بين ذلك وبين الآية المحكمة ١٠٣ من سورة الأنعام : « لا تدركه الأبصار » (انظر ص ١٢٤ من هذا الكتاب) ؛ أو كما إذا ورد في الآية ١٦ من سورة الإسراء : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » ، فيمكن فقط اتخاذ الآية الأخرى ٢٨ من سورة الأعراف : « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون » ، على أنها أصل في التفسير . فهذه الآية المحكمة ينبغي أن تتخذ أساساً في تفسير تلك الآية المتشابهة . [ويقول الرخشرى] « فإن قلت فهلا كلن القرآن كله محكماً (ولماذا أنزل الله عبارات تنير الشك وتحتل معاني كثيرة ؟) ، قلت لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به بسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذى لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به ، ولما فى التشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمترزّل فيه ، ولما فى تقادح العلماء وإتعايبهم القرائح فى استخراج معانيه ورده إلى المحكم من القوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ، و (أخيراً) لأن المؤمن المعتقد أن لامناقضة فى كلام الله ولا اختلاف ، إذا رأى فيه ما يتناقض فى ظاهره ، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويحرّيه على سنن واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة التشابه المحكم ، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة فى إيقانه » ، وإذا فقد أراد الله فى سابق علمه أن يجعل من هذه العبارات المشكلة وسيلة إلى تقوية الإيمان ، والمعرفة ، وطلب الحق . والقصد إلى تفسير تلك التشابهات هو مهمة التفسير عند المعتزلة .

والمبدأ الهادى لهم فى أداء هذه المهمة هو المنهج اللغوى الدقيق ، كما ظهر لنا من قبل فى مثال الشريف المرتضى . فيحاول المفسر أولاً أن يقضى على المعنى المشكوك فيه للفظ القرآن بروح علماء الكلام من المعتزلة بحيث يقرر لهذا

اللفظ عن طريق المعجم اللغوي دلالة تحول بادىء ذى بدء دون ذلك الشك .
 فقد حول المعتزلة معنى « النظر إلى الله » إلى الرغبة إنيّه (انظر ص ١٢٤ -
 ١٢٥ من هذا الكتاب) ، إذ حاولوا إثبات ما يقرر أن فعل : نظر ، لا يدل فقط
 في العربية على الرؤية المادية ، بل كذلك على الشوق إلى أمر من الأمور ، حيث
 حوربوا أيضاً في الحقيقة من قبل خصومهم في وجهة النظر اللغوية .
 وإذا ورد أن الله [سبحانه] جعل لكل نبي عدواً ، سواء أكان من الشياطين
 أم الجن (الآية ١١٢ من سورة الأنعام) أم المجرمين من الناس (الآية ٣١ من
 سورة الفرقان) اضطر المعتزلي أن يجد هذا التقدير الإلهي غير متفق مع مذهبه في
 الرحمة والعدل ، الذي يقتضي بحق أن الله [سبحانه] لا يمكن أن يجعل بادىء ذى
 بدء لمن يختار من أنبيائه عوامل إخفاق في أداء رسالتهم ، تصحبهم في سبيل دعوتهم .
 وقد سبق أن قضى إمام من أئمة مدرسة الاعتزال القدامى ، هو أبو علي الجبائي
 أستاذ الأشعري الذي خرج عليه بعد ذلك ، على هذه المشكلة بأن استشهد بموضع
 شعري معتد به على أن فعل « جعل » لا يدل فقط على معنى : صنع ، بل كذلك
 على معنى : وضح و بين ، مع معنى : عرّف . وبهذا يصير معنى الآية القرآنية
 أن الله [سبحانه] أحاط كل نبي خُبراً بمن يكون عدواً له ، ليستطيع أن يعمل
 ضده في الوقت المناسب . نعم غير الجبائي في نفس الوقت لفظ : عدواً ، الثابت
 في القراءة المشهورة ، إلى : عَدُوّه ^(١) .

مثل هذا التحوير في الدلالة ، لفرض تفسير القرآن بالرأى يعدّ من الوسائل
 الكثيرة المساعدة للتفسير الاعتزالي .

وأكثر من ذلك كثيراً قام منهجهم على أساس افتراض التعبير المجازي .
 ولا غرو فإن القرآن يقدم أعلى ذروة الكمال البلاغي الذي لا يُدرك . وإذا يتبادر
 من تلقاء نفسه افتراض أن القرآن يشتمل على كل وسائل الحلية اللازمة للجمال

(١) ياقوت (نشر مرجليوث) ج ٥ ص ٢٧٦ .

البلاغي : المجاز والتمثيل وما شا كل ذلك . وعن هذه الوجها ت من النظر تُفسّر العبارات الدالة على التشبيه ، تماماً كما فسرت عبارات التشبيه في العهد القديم لآعن طريق « فيلون » فقط لأول مرة .

وقد لقي افتراض طريقة التمثيل ، أهمية عظيمة في هذه الدائرة .

فالآية ٧٢ من سورة الأحزاب : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً » ، قدمت كثيراً من القرص لتصوير الأسلوب المجازي في العبارات التي اشتملت عليها الآية من جوانب مختلفة : عرض الأمانة على طبيعة غير ذات حياة ، حمل الأمانة . وهنا يسوق المفسر المعتزلي سلسلة من الآيات والعبارات العربية دليلاً على مخاطبة الإنسان للأشياء الجامدة بمثل ذلك التعبير المجازي . فلفة القرآن ينمكس فيها أسمى أسلوب من أساليب التعبير العربي . وكون الأمانة تُحمل ، هو في الحقيقة بعيد عن التصور . بيدأن العرب ينطقون على هذا النحو . فهم يقولون مثلاً : « لو قيل للشحم : أين تذهب ، لقال : أسوى العوج » (أى في جسم الإنسان أو الحيوان) .

وهنا يصطدم الزخشرى في ختام ذلك بالصعوبة التالية : إنما يمكن التمثيل إذا مثلنا حالة محققة بحالة أخرى محققة . فيمكننى أن أقول لمن يتردد في أمر من الأمور : « أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى » . وعمل هذا في الواقع أمر ممكن . ولهذا كان جائزاً أن يُمثل للتردد بهذا التعبير . وليس كذلك ما في الآية . فإن عرض الأمانة على الجباد وإبائه وإشفاقه محال في نفسه غير مستقيم فلا يصح بناء التمثيل عليه . وعلى ذلك يجيب الزخشرى بنظرية من أن إمكان بناء التمثيل ليس مقصوراً على المحققات ، بل كذلك يقوم على المفروضات . « والمفروضات تخيل في الذهن كالحققات » (ج ٢ ص ٢٢٤) .

ومن أجل ذلك ، أى لأن الزخشرى يغوص في آيات القرآن على الصور

الشعرية من مثل هذه التعبيرات التخيلية ، ويجد هذه الصور ، أو بعبارة أخرى لأنه يسمى هذه الأشياء بأسمائها الحقيقية ، يقع عليه دائماً من حين إلى آخر شديد اللوم من قبل خصمه السنى المحافظ ، الذى يطمئن مضطرباً عند افتراض التمثيل : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت خاشعاً متصدعاً من خشية الله » (الآية ٢١ من سورة الحشر) . هنا يقول الزمخشري : « هذا تمثيل وتخيل » . فيقول المعلق السنى على ذلك : « وهذا مما تقدم إنكارى عليه . أفلا كان يتأدب بأدب الآية حيث سمى الله هذا مثلاً ولم يقل : وتلك الخيالات نضربها للناس ؟ » (ج ٢ ص ١٤٩) . وينظر إلى أن افتراض أسلوب من التعبير مبنى على التخيل فى القرآن من سوء الأدب ^(١) . بيد أن الزمخشري كثيراً ما يحمل على مثل هذا الملام . ويصور لنا ذلك أيضاً بعض الأمثلة :

الآية ١١ من سورة فصلت : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » .

فالأمر الصادر إلى السماء والأرض ، وطاعتها ، يعنى أن الله [سبحانه] أراد تسكينهما فلم تمتنعاً عليه ووجدتا كما أرادها ، وكانتا فى ذلك كالأمر المطيع . ^(٢) « وهو من المجاز الذى يسمى التمثيل . ويجوز أن يكون تخيلاً وبينى الأمر فيه على أن الله تعالى كلم السماء والأرض وقال لهما : ائتيا شتماً ذلك أو أيتما ،

(١) ولكن أيضاً (البيضاوى) المفسر السنى المتابع للزمخشري - على رغم محوه كل وجوه التفسير الاعتزالية - لم يحد عن وجهة النظر إلى التصوير والتخيل فى القرآن ، كما فى تفسيره للآية ٢٤ من سورة الأنفال (ج ١ ص ٣٦٣ س ١٨ ، نشر فلا بشر) .

(٢) أنظر أيضاً تفسيره للآية ٤٥ من سورة هود (ج ١ ص ٤٤٣) . وقد رد الجاحظ فى : الحيوان ج ٤ ص ٩٦ على من يأخذون فى مثل هذه الأمور بظاهر اللفظ (كما فى الآية ٧٢ من سورة الأحزاب) .

قالنا أتيننا على الطوع لا على الكره ، والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لاغير ، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب^(١) . ونحوه^(٢) قول القائل : « قال الجدار للوتد لم تشقني ؟ قال الوتد : أسأل من يدقني ، فلم يتركني ورأى الحجر الذي ورأى » (ج ٢ ص ٣٢٦) .

ومما له أهمية كبيرة في دائرة تصور المسلمين : عهد « أَلَسْتُ » المستعمل أيضاً في أدب التصوف^(٣) على وجه محوط بالغموض . وهذا التصور يجد أساسه في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » . فأنه [سبحانه] أخرج بعد خلق الإنسان كل الأجيال المستقبلية من ظهر آدم ، وأخذ عليهم ميثاقاً بالاعتراف بالله^(٤) . وهذه هي وثيقة التكليف للإنسانية بعبادة الله . وإلى ذلك ترجع بلا ريب آية أسبق منها (٨ من سورة الحديد) : « وما لكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين »^(٥) .

(١) على عهد المقدسي زعم أهل « ينبع » أن هناك مكاناً مقدساً على مقربة من شاطئ البحر ، وهو موضع اللسان الذي قالت به الأرض : « أتيننا طائعين » (أنظر : Bibl.geogr.Arab. III 46,5)

(٢) ساق الغزالي أيضاً (إحياء ج ٢ ص ٢٢٥) هذا المثال لشرح تصوير أن العارفين يسمعون في الباطن كما أن الجمادات تسبح الله بلسان الحال .

(٣) راجع : بحوث في رباعيات عمر الحيام (هيدلبرج ١٩٠٥) ص ١٣٢

A.Christensen, Recherches sur les Ruba'iyat d'Omar Hayyam (Heidelberg 1905) 132

(٤) هذا يذكر بتفسير الربانيين للفصلتين : ١٣ - ١٤ من الأصحاح ٢٩ من سفر التثنية .

(٥) كذلك يفصل المرتضى في تفسير هذه الآية التي يقترح فيها وجوها مختلفة ، أنظر : الفرر والدرر ج ١ ص ٢٠ وما بعدها .

ولا يستطيع المعتزلي أن يتقبل هذا التصوير الشبيه بالأساطير . فالآية عنده من باب التمثيل والتخييل ولا معنى لها إلا أن الله [سبحانه] نصب الأدلة للناس على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم . وهذا معنى أخذ الشهادة ممن لم يولدوا بعد من الأجيال التي تخرج من ظهر آدم . فكأنهم بما لهم أو سيكون لهم من عقل قد أخذت شهادتهم بالاعتراف بهذه الأدلة قبل وجودهم الحقيقي . فهذه الشهادة لاصقة بعقل الإنسان من حيث هو حيوان ناطق . ويستطيع الزمخشري أن يسوق شواهد للاستدلال على مثل هذا التعبير المجازي من الشعر العربي ، نحو :

إذا قالت الانساع للبطن الحق

وما شاكل ذلك ، ومعلوم أنه لا قول . فكذلك خاطب الله [سبحانه]

ذرية آدم في صلبه ، وكل ذلك تمثيل وتصوير للمعنى .

طبعي أن السنن الحافظ لا يستطيع أن يستمع مطمئناً إلى ذلك . وهو يهون على نفسه الأمر إذ يضع هذا القانون : « ثم إن القاعدة مستقرة على أن الظاهر مالم يخالف المقول يجب إقراره على ما هو عليه » . ولكن تلك القصة لا تخالف المقول ؛ أما كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم بذلك (ج ١ ص ٣٥٩ ج ٢ ص ٤٣٤) .

والتفسير بالتخييل يطبق في حرية أوسع كثيراً بطبيعة الحالة في الحديث . ويقدم الزمخشري مثلاً طريفاً في الآية ٣٦ من سورة آل عمران . فقد ورد في تفسيرها هذا الحديث : « ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّه حين يولد فيستهل صارخاً من مسّ الشيطان إياه إلا مريم وابنها » . ويعلق الزمخشري عليه : الله أعلم بصحته فإن صح فعناه أن كل مولود يطعم الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما كانا معصومين وكذلك كل من كان في صفتها كقوله تعالى : « لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » (في الآيتين ٣٩ - ٤٠ من سورة الحجر) . واستهلاله صارخاً من مسّه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسّه

ويضرب يده عليه ويقول : هذا من أغويته . (ونحوه من التخيل قول ابن الرومي :

لما تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولد)
وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلًا . ولو سلب إبليس على الناس بنخسهم لامتلات الدنيا صراخاً وعياطاً (ج ١ ص ١٤٤) .
وعلى الرغم من أن أئمة أهل السنة لا يرون دائماً بأساً بافتراض الصور الشعرية في الحديث ^(١) ، يشكو هنا المعلق مرة من التشكك الذي يبيده الزنجشري في صحة حديث اعتمدت صحته ، ومرة أخرى من التعطيل بالرأى لكلام الرسول : وقد طعن الشيطان في خواصر القدرية حتى بقرها ، ولا يستطيع إلا الشيطان أن يحمل الزنجشري وأمثاله على أن يقولوا في كتاب الله [سبحانه] مثل هذه الأقوال . ودعك من الجراءة وسوء الأدب اللذين أمكن أن يبنى بهما تفسيراً خاطئاً لحديث الرسول على بيت من شعر ابن الرومي .

وقد أتاح لنا أحد الأمثلة الأخيرة أن نلاحظ في نفس الوقت بروز مبدأ أساسي من مبادئ مذهب الاعتزال الديني ، على الصورة التي اكتمل عليها في مجرى نمو طويل الأمد : ذلك هو العقل من حيث هو مصدر للمعارف الدينية ، ومعيار توزن به الحقيقة الدينية ^(٢) ؛ وهو مبدأ أساسي أدخله المعتزلة لأول الأمر في النظر

(١) وقد حكم العالم السني المتزمت : ابن قتيبة على حديث جاء فيه أن موسى لما تمثل له ملك الموت وجاذبه ، لطمه موسى لطمه أذهبت العين ، (بخاري : كتاب الجنائز رقم ٦٩) بأنه تخيل وتمثيل (تأويل مختلف الحديث ص ٣٥٤) . كذلك يتطلب الغزالي القول بالتمثيل في بعض الأحاديث (إحياء ج ٤ ص ٢٢) ، ولكنه يعد التمسك بمعنى اللفظ أسلم من التعسف في التأويل (ج ٤ ص ٢٥) .

(٢) في المسألة البارزة للعقل تجاه المعرفة الدينية ، أنظر : الكشاف في تفسير الآية ١٦ من سورة الإسراء (ج ١ ص ٥٤٤) .

الدينى الإسلامى ، ثم اضطر إلى مراعاته أيضاً على طول الوقت أهل التوفيق فى حزب الأشعرين المضاد لهم^(١) . فالمعتزلة ينقادون فى أنظارهم إلى مجرد العقل . بل هم يجعلون الأنبياء أنفسهم يقيمون الحجة على صدق رسالتهم الإلهية بأنهم أرسلوا من الله للنظر فى أدلة العقل والاستدلال . وهذا معنى الآية التى جاء بها الرسول (فى الآية ٥٠ من سورة آل عمران)^(٢) : « وجئتكم بآية من ربكم » . فالله [سبحانه] يبعث الرسل إلى الكافرين منبهين من الغفلة وباعثين على النظر . ويضيف الزمخشري إلى هذا المعنى (بمناسبة الآية ١٦٥ من سورة النساء) أن ذلك كما ترى عند علماء أهل العدل والتوحيد (أى المعتزلة) . فالرسل يتممون فقط عمل العقل الذى يجب أن يؤديه أيضاً قبل ظهورهم^(٣) .

والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصريحاً حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية تزيل المعارف الماثورة من الطريق^(٤) . أما المعتدلون منهم فيقيمون للسمع ، أى الطاعة المسئولة للأوامر الشرعية دون نظر إلى أسباب العقل ، وزناً مساوياً لوزن العقل . وأحياناً يناقش أئمتهم مسألة : على أى مصدر من هذين المصدرين للتكليف يقوم التشريع^(٥) .

كذلك الزمخشري يقول بمذهب المساواة بين طريقى المعرفة الدينية . وهو يستطيع على طريقته أن يثبت صحة مذهبه من القرآن . فهو يبنى استدلاله على

(١) انظر : Vorlesungen 119, 123

(٢) الكشف فى تفسير الآية ج ١ ص ١٤٨

(٣) انظر ج ١ ص ٢٤٠

(٤) انظر النظام عند ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٥٣ : « جهة حجة

العقل قد تنسخ الأخبار » .

(٥) كما روى عن أبى طى الجبائى وأبى هاشم والعلاف فى أساس الأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر ، الكشف فى تفسير الآية ١٠٠ من سورة آل عمران (ج ١ ص ١٦١)

الآية ١٠ من سورة الملك ، حيث يجرى على لسان الكفار في جهنم هذا القول الخافل بالندم : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » . ولا يدع العالم المتكلم الحاد الذهن هذا التردد في التعبير يمرّ دون أن ينتفع به لإثبات صحة نظريته في المعرفة الدينية . فتوجّع الكافرين هو التعبير عن ندمهم المتأخر على أنهم في حياتهم الدنيا لم يرعوا مصدراً من مصدرى المعرفة بصدق الدين . فلم يأبهوا لما ورد عن طريق النقل (و « السمع » هو الاصطلاح الفني على ذلك عند هذه المدرسة) ، ولم يطمحوا إلى الوصول للحق بإعمال العقل (نقل) . فالندم على إهمال هذين الطريقين هو الذى يرجع صداه من دعاء الكافرين اليائس (ج ٢ ص ٤٧٦) .

وأشرف انتفاع يستفيدة المعتزلة من اشتراطهم فيما يتصل بتفسير الكتاب مطابقة العقل في الحقائق الدينية ، هو محاربتهم للتصورات الخرافية المناقضة للطبيعة ، التى رسخت قدمها في الدين^(١) .

وفي تقدير وزن الروح التى تغفلت في مبادئ الإسلام الأساسية ، ينبغى ألاّ نعض النظر عن أن هذه المبادئ حتى في صياغتها السنية المحافظة ، وإن لم تستبعد كثيراً من الافتراضات الخرافية ، قد وصمت هذه الافتراضات بأنها متنافرة مع فهم التوحيد على وجه أقرب إلى الخلوص والصفاء^(٢) . روى أن عليّ بن أبي طالب حينما نصحه رجل بعدم الخروج لقتال الخوارج الذين تهددوه لأن الساعة التى أراد الخروج فيها ساعة نحس ، قال : « توكلت على الله وحده وعصيت رأى كل متكهن^(٣) » . ويوصم التشاؤم والطيرة بأنهما معارضان للدين لأنهما يفترضان

(١) حتى وإن أمكن الاعتماد في تصحيحها على الأحاديث ، انظر :

Der Islam III 234 Anm.1

(٢) انظر : Muh. Stud. II 280 Anm. 2

(٣) الكامل للمبرد ج ٢ ص ١٥٤ (مطبعة التقدم ١٣٢٣ هـ) .

أسباباً للأحداث ، وارتباطات تعليلية ينشأ عنها عدم إخضاع العزيمة عند الانسان لتأثير الارادة الالهية المطلقة وحدها . وعلى التقيض من ذلك ورد في الحديث أن الذين لا يتطهرون يدخلون الجنة بغير حساب ^(١) .

ومن خرج لسفر فرجع لسماعه صوت عقق فقد كفر ، كذلك إذا سمع صياح هامة فقال أحد يموت رجل . هكذا حكم فقيه حنفى من «فرغانه» هو قاضىخان (توفى سنة ١١٩٦ م) فى فتاويه ، مع كونه بعيدا جدا عن أن يعد من أهل رأى ^(٢) . وكذلك تحمير الأيام ، وتصور أيام للسعد وأيام للنحس ^(٣) ، ومراعاة قرانات الكواكب ، كل ذلك يحرمه علماء الدين الاسلاميون ^(٤) . وأهل السنة يوسعون معنى الشرك ليشمل مثل هذه الآراء ^(٥) .

ويشير المعتزلة ^(٦) - من باب أولى - حربا طاحنة لا هواة فيها على كل نوع

(١) الأدب المفرد للبغارى (طبع استانبول ١٣٠٩) ص ١٨٠

(٢) انظر الدميرى ج ٢ ص ١٧٧ ، ٤٤١ فى مادنى : عقق وهامة ؛ وانظر أيضاً ص ١١٩ فى مادة : طبر ؛ وذكرها ابن حجر الميتمى فى الإعلام بقواطع الإسلام (القاهرة ١٣١٠ على هامش كتاب الزواجر لابن حجر ج ٢ ص ٦١) على أنها من مسائل الخلاف . وذكر على القارى (للتوفى ١٥٩٢ م) تفصيلا وافية لذلك فى شرح الفقه الأكبر (القاهرة ١٣٢٣ هـ) ص ١٣٤ - ١٣٦

(٣) انظر أبابكر بن العربى عند القرى (نشر ليدن) ج ١ ص ٤٨٨ وما بعدها . وقرر ابن حجر الميتمى فى الفتاوى الحديثية ص ٢٠ أن ذلك «من سنن اليهود» .

(٤) نجد مثالا للأخير عند ياقوت (مارجليوث) ج ٣ ص ٣١

(٥) انظر : Vorlesungen 46

(٦) مخالفين فى ذلك ابن سينا الفيلسوف ، فهو فى كتاب ألفه بعد كتاب : الشفاء (وهو كتاب الاشارات والتنبيهات ، نشر فورجيه) وإن حارب فيه كثيراً مدرسته الخاصة أى مدرسة المشائين (انظر ص ١٦٧ س ٦ من أسفل ، ص ١٨٠ س ٦ ، وبعمل على فرفريوس «مؤلف إيساغوجى» ص ٢١ س ٤ من أسفل) ، يقرر الاعتقاد بالعجائب ، وسلطان الأولياء ، وتأثير العين الخ (انظر : ص ٢٠٩ =

من الإيمان بالخرافات والعجائب^(١) مما ربما سمح به أهل السنة ، أى لم يعدوه في دائرة الخرافات . فهم يربطون بالرفض الحاسم ، الذى يواجهون به العقائد الشعبية من جهة المبدأ ، الاتجاه إلى استئصال آثار هذه العقائد من القرآن ، ويفسرون آيات الكتاب القائمة على مثل هذه التصورات تفسيراً مطابقاً للعقل . فيزعزعون مثلاً من تحقق الخرافة المفهومة من الآية ٤٠ من سورة النمل : أن عرش ملكة سبأ أحضر^(٢) من مكانه إلى سليمان قبل أن يترد إليه طرفه (قدرت مسافة ذلك بشهرين) ، وهى واقعة لم يعن المفسرون من أهل السنة بإثبات إمكان حرفيتها بناء على أقيسة ومشابهات .

وتمرد المعتزلة في حرية دون حيطة على الإيمان بالسحر والكهانة وما يتصل بذلك من الخرافات ، على الرغم من أنهم يقعون بذلك في معارضة ليس فقط مع أحاديث قوية الاسناد تتحدث عن تأثير السحرة على النبي (صلى الله عليه وسلم)

== ٧ من أسفل ، ٢١٩ س ٤ وما بعده ، ٢٢١ س ٣) ، مرجعاً ذلك إلى « أسرار الطبيعة » ، ومعناها العامة الأشقياء (« من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم » ص ٢٢٠ س ٩) الذين ينسكرون الأسرار الخفية . وهو ينتهى في ذلك تماماً إلى مذهب تفكير « إخوان الصفاء » (في البحث الأخير من الرسائل) .

(١) ومن الطريف ملاحظة صنيع الزمخشري في مناسبة الآية ٦٧ من سورة يوسف : « وقال يا بنى لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة » . فان التفسير المتلقى من العموم بالقبول يرجع سبب هذا الأمر إلى الابتعاد عن تأثير العين . والزمخشري يجتهد في إخراج الاعتقاد بتأثير العين الذى تمضده الأحاديث (انظر : WZKM XVI 140 Anm.2) من دائرة الإيمان بالخرافات ، واضعاً ذلك في قالب مقبول (ج ١ ص ٤٨٠) ، ويرغب الحديث (البخارى : كتاب العيدين رقم ٢٤) في الرجوع من طريق آخر غير طريق الذهاب . وبما ذكر في تعليل ذلك مع الإشارة إلى الآية المذكورة من سورة يوسف أن في هذا التغير للطريق بعداً عن الحسد (قسطلانى ج ٢ ص ٢٥٠) .

(٢) انظر : السمرى (مادة : براق) ج ١ ص ١٤٦

ويبدو منها أن إمكان ذلك التأثير جائز ، بل كذلك مع آيات من القرآن قوية الدلالة . فقد اشتمل القرآن على سورتين قصيرتين في معنى التعوذ : سورتي الفلق والناس ، وتبدأ كلتاها بكلمة : « أعوذ » ؛ ومن هنا كانت هاتان السورتان ، اللتان تُتخذان في الاستعمال الشعبي تيممة ورُقِيّة ، لاسيما من السحر ، لدفع تأثير أغراض السحرة الضارة الموجهة إلى الناس ، تسميان : المعوذتين^(١) . فأولاهما (سورة الفلق) هكذا : « قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق * ومن شر غاسق إذا وقب * ومن شر النفاثات في العقد * ومن شر حاسد إذا حسد * » . فهنا اعتراف في كلام الله لا يحتمل الشك^(*) بالإيمان بتأثير فن السواحر بالربط والتفخ والعقد^(٢) ، وأنه يحدث آثاراً ضارة . ومحمد [صلى الله عليه وسلم] يستعيز بعون الله على فنون السواحر . كما أن القصص المأثور يحدث في الواقع أن يهود المدينة طلبوا إلى لبيد بن الأعصم وابنته أن يسحرا النبي عند رجوعه من الحديبية . فأخذوا من مُشاطه ، وعقدا فيه إحدى عشرة عقدة ، وجعلا ذلك في جُبّ طلعة ذكر ، ووضعاه في بئر ذُرّوان تحت صخرة . وأثر السحر أيضاً أثره ، فأخذ محمد

(١) انظر :

Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique de Nord 217 .

(*) لو لم يحتمل الشك لما اختلف فيه أحد من المسلمين ولا تأوله للعزلة وغيرهم كما سيذكره . على أن ما نقله من حلول الزعشري يدل على أنه وهو معتزلي يؤمن بالسحر في جملة ، فليس السحر إذاً خرافة كما يزعم ، ولا فرق في ذلك إذاً بين أهل السنة والعزلة .

(٢) وفي عقد السحر انظر :

Mitteilungen der Anthropol. ges. in Wien. (1901) XXI 137;

و : WZKM (1902) xvi 142 » Aegyptische Knotenamulette »

Arch. fuer Religionsw. VIII Beiheft 23 ff .

Proceedings SB Arch. XXVIII 80.

وانظر أيضاً : القسطلاني ج ٢ ص ٣٦٤ (على البخاري : أبواب التقصير رقم ٣٢) .

[صلى الله عليه وسلم] يمرض ، وأخذ عن الطعام والشراب ، وبدأت تضنيه التصورات الرديئة . وأخيراً ظهر له الملكان جبريل وميكائيل فكشفا له عن أمره ، فأرسل من أتى بالطلعة من البئر وحل المقد . وبهذا بطل السحر وبرى النبي مما أصابه ^(١) . ولئن أمكن أن يزِيل أحد من طريقه أيضاً هذه القصة الماثورة ، على أنها أسطورة حقاء ، إن هناك شهادة القرآن لم تزل قائمة على وجوب الإيمان بالسحر الذي سببته عقد النفاثات . ولكن المعتزلة لم يقموا هنا أيضاً في حيرة من إيجاد حل عن طريق التفسير . فيقدم الزخشرى ثلاثة وجوه من الاحتمالات :

أحدها : أن فنون السواحر ، وهى أن يعقدن عقداً فى خيوط ، وينفثن عليها مع مزجها باللعب - وهو جزء هام من عمل السحر - ، لها تأثير فى الظاهر فحسب ، لأن ذلك لا يحصل إلا إذا كان ثمَّ إطعام شىء ضار أو إشمامه ، أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه . فالجهلة ينسبون الآثار الضارة الناشئة من ذلك على وجه طبيعى إلى أولئك السحرة .

ثانيها : أن الله [سبحانه] يجعل فى واقع الأمر لتلك السحر المقتن بالغرور تأثيراً على سبيل الامتحان الذى يتميز به الثابت على الحق من جهة العوام الذين يؤمنون بالكذب ^(٢) . فالثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعثون به . ثالثها : أن المراد من النفاثات ليس هو النساء السواحر ، بل النساء الكيادات اللواتى يستعاذ بالله من كيدهن ، أو اللاتى يفتن الرجال بتعرضهن لهن وعرضهن بحاسنهن .

وتأخذ الدهشة ابن المنير من إجهاد الزخشرى نفسه فى محاولات مبنية على

(١) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ٤ وما بعدها .

(٢) ونحت هذه الوجهة من النظر يضع أيضاً الاعتقاد فى تأثير العين (انظر

تعليق رقم ٦ ص ١٦١) إذ يعده : « ابتلاء من الله وامتحانا لعباده ليميز المحققون من أهل الحشو » .

الرأى لإنكار وقائع يضعها هو فوق كل شك بما يؤيدها من حديث مشهور .
ويقول : إن الزمخشري استغزه الهوى حتى أنكر ما عرف ، وما به إلا أن يتبع
اعتزاله ، ويفطى بكفه وجه العزلة^(١) .

ومن التصورات التي رفضها المعتزلة - أو على الأقل جماعة من كبار من
يمثلون مذهبهم - وقد نالت اعترافا عاما في الإسلام ، بعض الآراء المتصلة بالإيمان
بوجود الجن وتأثيرهم في أعمال المجتمع الإنساني . وقد أخذ الإسلام هذه الأفكار
من الجاهلية السابقة ، وأدخلها في دائرة تصوراته على طريقته^(٢) . وقد ورد في
القرآن نفسه إثبات وجود هذه الطوائف ، وروى الحديث اتصالها بالنبي [صلى الله
عليه وسلم] . وعلى الرغم من ذلك لم ينل تصور وجودها تأييدا عقديا دقيقا في
الإسلام بمقدار الاعتقاد بوجود الملائكة وتحققها^(٣) . بيد أنه يمكن عدها في
التفكير الشعبي جزءا ضروريا في دائرة العقيدة الإسلامية . ورفض الإيمان بوجودها
يبدو في نظر كل مسلم من المسلمين الأولين ، نزعة مثيرة للريب إلى انحلال
العقيدة^(٤) ، وإن لم يذهب هؤلاء المسلمون الأولون في ذلك بعيدا ، كما ذهب
ابن حزم الأندلسي المتعصب للنقل ، إذ يكفر من أنكر الجن ، أو تأول فيهم
تأويلا يخرجهم عن هذا الظاهر . ويهدر دمه وماله (حلال الدم والمال) كمن
جحد الله أو أشرك به^(٥) .

(١) كذلك اتخذ ابن المنير من الآية ١١٦ من سورة الاعراف (ج ١ : ٣٤٢)
فرصة لتأييد اعتقاد السحر ومداغة العزلة بقوة عن ذلك .

(٢) انظر زيادة طي ذلك في :

Abhandlungen zur arab. Philologie I 107ff.

(٣) وهي على كل حال « لانكون جزءا من العقيدة الإسلامية » كما ذكر في :

Revue de l'Histoire des Religions XLVII 186 n.1.

(٤) مروج الذهب للمسعودي ج ٣ ص ١٥٣

(٥) الملل ج ٥ ص ١٢ س ٧ من أسفل

لقد شكك المعتزلة كثيراً في هذه التصورات ، وإن كان موقفهم منها لا يعد من المسائل المذهبية الحاسمة . ويذهب كبار أئمتهم في ذلك إلى آراء مختلفة بعضها مع بعض . فعلى حين يبلغ النظام الجريء إلى إنكار وجود الجن^(١) ، يدافع عمرو بن عبيد التقي ، مشيراً إلى آيات القرآن ، عن الإيمان بتأثير هذه الطوائع على أسباب للمرض ، مخالفاً في ذلك موقف الرضا الذي قال به متكلمون آخرون من مذهبه^(٢) . والفقيه الكبير : الماوردي (المتوفى ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨ م) الذي يمكن عده من مدرسة المعتزلة دون تردد^(٣) ، والذي يمثل الجانب المعتدل منهم ، أى أقرب جوانبهم إلى أهل السنة ، عقد في كتابه في أعلام النبوة فصلاً مطولاً : (الفصل السادس عشر) عن لقاء النبي [صلى الله عليه وسلم] للجن ، حيث يبدى عن موافقته على أكثر التصورات تطرفاً حول طوائع الجن^(٤) .

ولكن الرأي الوسط من مذهب الاعتزال قد ضم إلى القول بوجود الجن ، إعلان الحرب على الخرافات التي تُربطُ بهم ، مع سوق الأدلة على ذلك من نفس القرآن . وتقدم الباعث إلى ذلك الآية ٢٧ من سورة الأعراف ، حيث يحذر الله سبحانه بني آدم من أن يفتنهم الشيطان كما أخرج أبويهم من الجنة « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » .

هذه الآية تقدم للزخشرى فرصة يرغب فيها لهذا التفسير : « وفيه دليل يتن

(١) انظر الشهرستاني (نشر كيرتن) ص ٤٠ س ٣ من أسفل . وعلاقته بهذه العقيدة وردت في تعبير غير واضح عند البغدادى في « الفرق » ص ١٣٥ س ٤ من أسفل (وفي ص ١٣٤ س ٨ ينبغي تصحيح لفظ : رواية إلى : رؤية) .

(٢) الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٦٧

(٣) انظر : Der Islam III 217 وقد دل في كتابه : أعلام النبوة (القاهرة ١٣١٩ هـ) ص ١١ س ١ على أنه معتزلى حيث تكلم عن العدل والتوحيد .

(٤) أعلام النبوة ص ١٠٠ - ١٠٧

أن الجن لا يُرَوْنَ ولا يظهرون للإنس ، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم وأن زعم من يدعى رؤيتهم زور ومخرقة » (ج ١ ص ٣٢٦) .

ويتضح موقف أهل السنة في هذه المسألة تجاه تفسير المعتزلى الذى لم يكن في وقته ومحيطه قليل الجرأة ، من ملاحظة ابن المنير على ذلك : « أين يُذهب به عما ورد في الحديث الصحيح من اعتراض إبليس رأسهم ومقدمهم للنبي صلى الله عليه وسلم يروم أن يشغله عن صلاته ، حتى أمكنه الله منه ، فأخذ عليه الصلاة والسلام فدعته ، وأراد أن يربطه إلى سارية من سواري المسجد ، يلعب به الصبيان ، حتى ذكر دعوة سليمان عليه السلام فتركه ^(١) . وإذا جاز ذلك (أى اللقاء الحقيقى للجن) للنبي عليه الصلاة والسلام ، كان جائزاً لأولياء الله والتابعين لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم كرامة . لكن الزنجشى يصدده عن ذلك جرده لكرامة الأولياء ، لأنه عقيدة إخوانه ، إذ الكرامة إنما يؤتاها الولي الصادق فكيف ينالها من يشك في إسلامه ؟ » .

وهنا مس الجادل السننى إحدى المسائل التى لقيت من المعتزلة أشد الإنكار أى رفض التصديق بقدرة ^(*) الأولياء على خرق العادات (كرامات الأولياء) ، وهو أيضاً تصور عقدى يتمسك به المسلم الصحيح الإيمان ، ويحكم على الشك فيه بأنه تحدٍ جرىء تكذبه الوقائع الحسية ^(٢) .

ولكن المعتزلة يستطيعون أيضاً في هذه النقطة أن يسوقوا أدلة من الكتاب على مذهبهم ، ويضعها الزنجشى أمام أعيننا .

ففي الكشف (ج ٢ ص ٤٩٧) بمناسبة الآيتين ٢٦-٢٧ من سورة الجن

(١) البخارى : العمل في الصلاة رقم ١٠

(*) لم يعد أحد ذلك قدرة للأولياء بل : كرامة يظهرها الله على أيديهم

(٢) انظر : Muh. Stud. II 373 ، وراجع القزوينى (نشرقستفلد) ج ٢

ص ٢٩٤ س ١٩ ، حيث يلفت النظر الربط بين الوصفين : حنفى معتزلى .

« عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً * إلا من ارتضى من رسول » ، يرتب الزمخشري هذا المنهج من التفكير ، استخلاصاً من هاتين الآيتين : « وفي هذا إبطال للكرامات ، لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضىين فليسوا برسل ، وقد خص الله الرسل من بين المرتضىين بالاطلاع على الغيب ، وإبطال الكهانة والتنجيم ^(١) لأن أصحابها أبعد شيء من الارتضاء وأدخله في السخط » . وقد طبق المعتزلة - على أبعد وجه من الخيطة والاعتدال - مبدأهم في إيجاب مطابقة العقل على افتراض ديني يعدّ من الأركان الأساسية في الاعتقاد الذي يتطلبه الإيمان الصحيح بالعالم السماوي ، وهو اعتقاد يعدّ الغض من شأنه باسم العقل من أجراً أعمال المعتزلة وأشدها انطلاقا مع حرية الرأي . ذلك هو تصور كرسى الله [سبحانه] . فقد استخدم الخيال والورع الإسلامي هذا الموضوع لتنمية تصورات هائلة لاتحدها قيود ^(٢) . كذلك جعل من محيط هذا الكرسي العظيم الجلال مقاماً للألوهية يصدر عنه الخير كله ؛ كما صاغ المحدثون المستغرقون في أخبار العالم الأعلى هذه التصورات الشعبية في قالب أحاديث (وإن لم تحمل على جبينها طابع الصحة والقبول لدى النقاد) . روى عن أبي هريرة عن النبي [صلى الله عليه وسلم] أن حول العرش « منابر من نور عليها قوم لباسهم نور ووجوههم نور ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم النبيون والشهداء » ، فقالوا يا رسول الله صفهم لنا ، فقال : « هم المتحابون في الله والمتجالسون في الله والمتزاورون في الله ^(٣) » .

(١) علماء الكلام خصوم لعلم التنجيم ، راجع :

Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften (Abhandl. der K. Preuss. Akad. d Wiss. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) 20

(٢) وذكر القسطلاني (ج ١٠ ص ٤٤٢) كتاباً للحافظ محمد بن عثمان بن

أبي شية بعنوان : صفة العرش ، ويبدو أنه لا يوجد بعد .

(٣) الإحياء ٢ : ١٤٧

وجاء ذكر كرسى الله [سبحانه] فى آية من القرآن تعدّ « سيدة القرآن » ، ونسبها بسبب ماورد فيها من لفظ : الكرسى ، « آية الكرسى » (الآية ٢٥٥ من سورة البقرة) : « وسع كرسيه السموات والأرض » . ويقول الزمخشري فى ذلك : « وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط . ولا كرسى مُنمَّاة ولا قعود ولا قاعد ، كقوله ... (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه [سبحانه وتعالى عما يشركون]) من غير تصور قبضة وطى ويمين ، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل^(١) » . وإذا فالذين يتصورون مثل هذه التصورات عن الله « ما قدروا الله حق قدره » (ج ١ ص ١٢١) ، وذلك يساوى عبارة لو كريتوس : إنزال مقام الإله عما يليق *Dis indigna putare*.^(٢) ومذهب وجوب مطابقة العقل عند المعتزلة يهدف إلى إبعاد كل الأساطير من دائرة الحقائق الدينية دون هواة ولا خيطة ، مع ربط ذلك على وجه الضرورة بما يسمونه : التوحيد ، أى الاعتقاد بوحدة الله المجردة عن الشوائب . وبهذا الموضوع نجد أنفسنا فى القرن الثامن من التاريخ الميلادى .

— ٢ —

ونريد الآن أن نتعرف ، زيادة على ماتقدم ، عن طريق بعض الأمثلة : على أى وجه تستخدم مدرسة أهل الرأى فى الإسلام ألفاظ القرآن لتأييد نظرياتها

(١) قال ابن عقيل الحنبلى : إن قبر النبي أفضل من الكرسى (القسطلانى ٣٩١ : ٢) . وأظن أن هذا الرأى المصوغ صياغة عارية من اللياقة فى أذن القارىء السنى ، على الأخص من فم أحد الحنابلة ، كان وثيق الصلة بزعمة ابن عقيل الاعتزالية ، التى لقى بسببها أيضاً عقاباً شديداً (انظر : ZDMG LXII 17) . وابن تيمية فى كتابه : جواب أهل الإيمان ص ٩٥ (ط . القاهرة ١٣٢٢) يذكر ابن عقيل هذا بين من أخذوا بمذهب المعتزلة فى مسألة صفات الله .

(٢) انظر : *De rerum nat.* VI 67

من ناحية ، وكيف تذلل هذه الألفاظ من ناحية أخرى عن طريق فن التفسير ، إذا بدا أنها تتعارض مع تعاليمها . وفي الحق أن هذا عمل ليس دائماً بالسهل اليسير . على حين أن أهل السنة لم يزالوا ولا يزالون إلى اليوم يؤدون مهمة أيسر كثيراً من حيث مسئوليتهم تجاه اللفظ المنصوص الصريح .

وينظر أهل السنة إلى محاولات التوفيق التي يبذلها خصومهم على أنها بطبيعة الحال تحريف لكلام الله المنزل . ويبرز الحنابلة في المقدمة عند الحكم على عمل المعتزلة في التفسير . فيصمُّ أحد أكابر أئمتهم تفسير المعتزلة بأنه « زُبالة الأذهان ، ونخالة الأفكار ، وعُفارة الآراء ، ووساوس الصدور ، فلؤا به الأوراق سواداً والقلوب شكوكاً ، والعالم فساداً ، وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي ، والهوى على العقل ^(١) » .

وستجاوز حدود هذا الكتاب إذا تناولت نقولنا جميع محصول البيانات العلمية التي يذكر فيها المعتزلة خلافهم مع مذهب النقل السني . والأمثلة التي أريد بها أن آيين منهج التفسير عند المعتزلة ، وأن أتم بذلك ما ذكرته من قبل ، ستتناول جانباً من آرائهم الخلافية فحسب :

فن الآراء التي خالفت فيها هذه المدرسة العقلية أهل السنة ، يسترعى انتباهنا على وجه الخصوص رأيهم في مسألة : حرية الإرادة . وقد سبقهم من قبل بقرن من الزمان رجال في سورية ، عرفوا باسم : القدرية ، إلى رفض القول بالجمد بالقضاء والقدر ، وبالجبر المطلق التصرف . فما علّمه هؤلاء بدافع التقوى والورع ، دون تعليل ديني عميق ، أخذ في مدرسة الاعتزال بأرض بابل القديمة صبغة العمل الصادر عن التعمق والتفكير . ويدين المعتزلة بما يجرى على ألسنة خصومهم من توحيد بينهم وبين أولئك المعارضين السذج لمذهب أهل السنة ، لما فعلوه من

أنهم في مسألة حرية الإرادة نَمَوْا ذلك الرأى الذى تغلغت جذوره من قبل في دائرة القدرين ، وبنوه على أساس دينى فلسفى فحسب ، يطابق نظام المذهب المدرسى . ففي المناسبات الجدلية التى يخرج فيها أهل السنة عن حدود الجدل يجب إليهم وصم المتأخرين من المعتزلة بتسميتين ؛ فهم يستون أولاً : المعطلة ، أى المبطللة الذين يجردون كلام الله [سبحانه] عن جميع مدلوله الإيجابى ، حيث لا يميزون الاعتراف لله بصفاته المكملة لإدراك حقيقته ؛ وإلى هذا يستون : القدرية على وجه الخصوص .

وكما تقدم تعاليم الإسلام ، حتى في مرحلته البدائية (*) ، صورة من مذهبي الانتخاب والمزج (من اليهودية والنصرانية وديانة الفرس وغيرها) ، كذلك عملت آثار أجنبية ، من التجارب التعليمية النافذة من المحيط الخارجى ، في تنمية ماجد بعد ذلك من المسائل ، كما يبدو في مسائل الخلاف العقيدية التى كانت تؤدى في أوقات الهدوء المعترضة إلى صياغة قواعد مركزة متبلورة . وقد أمكن في وقت مبكر إثبات أن الأنظار والمسائل العقيدية التى كانت محل الاعتبار في القرنين الأولين عند علماء الكلام الإسلاميين ، قد برزت تحت تأثير النشاط العقدي في داخل الكنائس والفرق المسيحية الشرقية ، لاسيما في سورية ، التى تعدّ المرحلة الأولى في طريق هذا الاحتكاك . وفي البحث الذى كتبه كارل هاينريش بكر : C, H, Becker : الجدل المسيحى وتكوين العقائد الإسلامية (١) ،

(*) تعتمد تعاليم الإسلام الأولى على الكتاب والسنة وما اقتبس من روحهما ، ولم تظهر تعاليم المزج والانتخاب إلا عند أهل الزنغ من المتأخرين الذين كان يشتد التكبر عليهم في كل عصر .

(١) هو: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung

أما أن الشعور بالتأثير العقدي الأجنبي كان موجوداً في العصور الأولى للإسلام ، فهذا ما يتضح - زيادة على ما ذكره « بكر » ص ١٨٦ - من خبر أكتفى هنا بنقله =

قرب الكاتب إلينا على نحو إيجابي أكثر من ذي قبل واقعية هذه العلاقة من الارتباط ، وبيانات تاريخية عن ذلك التأثير ^(١) . وهو يهتم في هذا البحث ، كما يدل عليه العنوان ، ببيان البواعث التي جعلت جدل علماء اللاهوت المسيحيين في التصورات العقيدية للإسلام يشارك في تناول مواضع المسائل المختلف فيها على نحو أكثر توجيهاً في الدوائر الإسلامية . ولم يتقهقر أهل السنة القدامى قيد شبر عن وجوب الإيمان بأن الله [سبحانه] ليس فقط يقدر مصائر العباد في سابق الأزل على قدر لا يتغير ولا يتبدل ، بل كذلك يخلق أفعالهم وإرادتهم لهذه الأفعال ، وإذاً فعمل العباد في الأفعال السيئة ، التي يحاسبون عليها حساباً عسيراً ، والتي أوعدوا عليها بعذاب النار ، وكذلك في الأفعال الحسنة التي صور أجراها تصويراً محققاً في الخيال ، ليس بعمل الفاعل المسبب المستقل ، بل هو عمل المنفذ الآلى فحسب . ويقدم القرآن ، تبعاً لتفسيره الحرفي ، جملة من الآيات التعليمية المؤيدة لهذه العقيدة التي يرفضها المعتزلة ، سالكين سبيل القدرية القدماء ، رفضاً حاسماً على طول الخط ، مع صدورهم في ذلك عن وجهات النظر لمذهبهم الأساسي في إدراك الألوهية ، وهو العدل الإلهي المطلق .

وكان عليهم إذاً أن يقنعوا ، رضوا أو كرهوا ، بتأويل آيات القرآن الدالة على تحديد مصائر العباد ، والتي تقوم حقاً بإزائها آيات من كلام الله تعترف أيضاً بجزية الإرادة ^(٢) . وقد ساعدتهم على ذلك مبدأ ، كان في الحق معروفاً أيضاً لأهل السنة ، ولكن المعتزلة هم الذين أبرزوه أولاً في مظهره التمييز الكامل الدقة ، وأقاموا له وزناً من حيث العقيدة . ذلك هو مبدأ « اللطف » الإلهي . فالله

= عن ابن السبكي في طبقات الشافعية ج ١ ص ٥٠ س ٣ من أسفل « إنا نغزو هذه الأرض فنلقى أقواماً يقولون : لا قدر » .

(١) مجلة الأموريات ج ٢٦ ص ١٧٥ - ١٩٥

(٢) انظر : Vorlesungen 91 ff

[سبحانه] بمنحه اللطف ينسر على العبد الصالح فعل الحسنات ، وبسلبه اللطف على سبيل العقاب يعسر تحقيق الإرادة ، التي هي مع ذلك مستقلة في جميع الأحوال وهي عمل من أعمال الإنسان ، وسبب في مسئوليته .

وهنا يبدو قريباً ظن التأثير الذي أثرته أفكار علماء الكنيسة الشرقية . وليس ذلك التأثير كما لو كان صادراً عن كتب « أوريجن » و « كريزوستم » ؛ فإن التأثيرات الروحية أقل تجاوباً إذا صدرت عن كتاب إلى كتاب ، مما إذا حصلت عن طريق اعتناق الآراء التي تملأ البيئة ، وتنتقل بواسطة الاتصال الحى ولا سيما إذا كانت موضوع اختلاف قوى الحيوية في الأفكار ، وبرزت إلى الصف الأول من الاهتمام . ولا بد أن الجدل قد حصل شفوياً من الجانب المسيحى مع المسلمين أيضاً حول عقيدتهم الجامدة بالقدر^(١) ، وأن حجج الخصوم لم تقصر في التأثير على تصورات المسلمين العقدية عن هذا الطريق غير المباشر . وما علمه هنا هؤلاء باسم : اللطف ، يتصل اتصالاً وثيقاً بمبدأ « القوة المشاركة في تأثير الاختيار الحر » .

يبد أنه كان من الضروري استنباط ذلك أيضاً من القرآن . فبدأ اللطف ، ومبدأ التوفيق المتصل به اتصالاً وثيقاً ، يخرج المعتزلة من الضائقة التي ألجأ معنى القرآن الظاهر مذهبهم العقدي إليها . وهنا نجد كثيراً مشتغلين بآيات قرآنية ، مستعصية على أغراضهم تماماً ، كما في الآية التالية (ختام الآية ٤١ من سورة المائدة) : « ومن يرد الله فتنه فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم » .

ويضيف المفسر المعتزلى دائماً ما يوضح مراده في كل آية من القرآن يمكن

أن تساق حجة على خلاف رأيه^(١) ، فيضع مرادفاً مخفف من شدة لفظ الكتاب ؛
أو هو أيضاً في العبارات التي يبدو أنها قليلة الأهمية يبادر إلى توقى خطر استعمالها
فيما يوافق رأى أهل السنة .

فن الدعاء في الآية ٨ من سورة آل عمران : « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ
هديتنا » ، يؤخذ أن الله [سبحانه] هو الذى يقود قلوب العباد إلى الشر ، كما أن
إرادة الخير نتيجة لهدايته فحسب . هنا يستعين المفسر المعتزلى بإضافة موضحة :
« لا تمنعنا لطافتك بعد إذ لطفت بنا » فاهتدينا بذلك (كشف ج ١ ص ١٣٧) .
بمثل هذا التوضيح لجميع آيات القرآن ، التي يمكن أن يستنبط منها افتراض
أن الله [سبحانه] هو المسبب المباشر لفعل الشر ، تحصل المبادرة بدفع هذا
الاستنباط من أول الأمر تمشياً مع رأى المعتزلة .

وفي الآية ٢٦٩ من سورة البقرة : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت
الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » ، « يؤتى الحكمة » بمعنى أن الله يوفق للعلم
والعمل بمقتضى ذلك العلم ، والحكيم عند الله هو العالم العامل (كشف ج ١
ص ١٢٧) ، والمراد هنا تأكيد أن الحكمة والعلم من الأمور المكتسبة ، وأن
الإنسان نفسه هو المؤثر في اكتسابها على أنه السبب الفاعل ، لا أنها تمنح له بمجرد
إرادة الله [سبحانه] . والذي يمنحه الله هو المعونة فحسب ، أى التوفيق الإلهي
لاستقلال الإنسان بالفعل . فالمريد والفاعل هو الإنسان ، وهو السبب المستقل ،
والمستول بحق تبعاً لذلك عن أفعاله التي تصدر عنه سواء أ كانت عقلية أم خلقية .
وفي جوار قريب من الآية التي ذكرنا آنفاً نقرأ الآية التالية : « ليس عليك
هداهم ولكن الله يهدي من يشاء » . ويقول الزحشرى : إنه تعالى « يلطف بمن
يعلم أن اللطف ينفع فيه فينتهى عما نهى عنه » . فالعمل من العبد ، والله [سبحانه]

(١) رأينا فيما سبق (ص ١١٦) أن الطبرى يصوغ أيضاً مثل هذه التأويلات
في مثل تلك المواضع من القرآن .

يمنح اللطف فقط لمن يستحقه ، ليفعل الخير ويذر الشر .

ويستم ابن المنير بعقل متفهم ذلك التقرير المبدئي الذي يحمله اللفظ الموضح :
« يلطف » في كلام الزمخشري ، ولا يضيع فرصة في سبق الاستنباط الذي يريده
الزمخشري من ذلك بالتفسير التالي : « الصحيح أن الله هو الذي يخلق
الهدى لمن يشاء هداه . وذلك هو اللطف ، لا كما يزعم الزمخشري أن الهدى ليس
خلق الله وإنما العبد يخلقه بنفسه . وإن أطلق الله تعالى إضافة الهدى إليه كما في
هذه الآية ، فهو مؤول على زعم الزمخشري بلطف الله الحامل للعبد على أن يخلق
هداه . إن هذا إلا اختلاق ؛ وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيئ من خلق
الأفعال^(١) . وليس علينا هدام ولكن الله يهدي من يشاء ؛ وهو المسئول ألا
يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا » .

ومثل هذا التفسير من الزمخشري ، ورجع الجدل^(٢) الذي يثيره ابن المنير عليه ،
يواجهنا على طول نصوص القرآن كلما جرى الحديث عن هداية العباد وضلالهم .
هكذا في الآيتين ١٢٥-١٢٦ من سورة الأنعام : « (فمن يرد الله أن يهديه)
أن يلطف به ، ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف (يشرح صدره للإسلام)
يلطف به حتى يرغب في الإسلام وتسكن إليه نفسه ويحب الدخول فيه (ومن يرد
أن يضله) أن يخذله ويخليه وشأنه ، وهو الذي لا لطف له (يجعل صدره ضيقاً
حرجاً) يمنعه أطافه حتى يقسو قلبه وينبؤ عن قبول الحق ، وينسأ فلا يدخله

(١) انظر : Vorlesungen 95

(٢) راجع على وجه الخصوص تهكم ابن المنير اللاذع في مناسبة الآية ٣٩ من
سورة الأنعام (ج ١ ص ٢٩٣) : « وكم تحرق عليه (أي الزمخشري) هذه
العقيدة فيروم أن يرتفعها وقد اتسع الحرق على الواقع » . وهو يسوق أمثلة الحملات
على المعتزلة في قولهم بأن « كل مهتد خلق لنفسه الهدى » في تعليقه بمناسبة الآية ٣٤
من سورة الاعراف (ج ١ ص ٣٢٨)

الإيمان (..... وهذا صراط ربك) وهذا طريقه الذي اقتضته الحكمة ، وعادته في التوفيق والخذلان » (كشف ج ١ ص ٣١١) .

بمثل هذا التأويل يُخضع الزمخشري مواضع القرآن المستعصية لِنِير الاعتزال . ويعلو تهليل الشراح السنين من نشوة الفرح عند موضع كآلآية ٤١ من سورة المائدة : « ومن يرد الله فتنه فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم » . فهي تقرر في صراحة لا يختلف فيها الفهم أن الله [سبحانه] يريد فتنه العصاة ... ولا يريد أن يطهر قلوبهم ، وأنهم عصاة بإرادة الله وتقديره .

ولا يدع الزمخشري لهذا القول الفصل ، الذي هو ظاهري عنده فحسب ، سبيلاً إلى التأثير عليه ، فهو يقول : « (ومن يرد الله فتنه) تركه مفتوناً وخذلاناً [فالفتنه نفسها غير صادرة عن الله] .. (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) أن يمنحهم من لطفه ما يطهر به قلوبهم » .

وفي سورة الحديد بعد عدّ الأنبياء السابقين ، تحيى الآية ٢٧ : « ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها » . وقد عدّ هذا نقداً لرهبانية النصارى ؛ فبعد الأغراض الحميدة من مقصدها الأصلي ، أهملت تلك الأغراض في اطراد نموها . وينبئ على هذا أنه إذا كان يؤخذ من هذه الآية أن الرهبانية لم يكتبها الله ، بل ابتدعها النصارى القدماء ، فهي على الرغم من ذلك مخلوقة لله سبحانه . فقد جعل الله في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها . والأخيرة أى الرهبانية مفعول لجعل مع : رأفة ورحمة . فكذلك ما ابتدعه الإنسان وكل أفعاله ، التي يبدو استقلاله بها في الظاهر ، من خلق الله .

ويكاد يكون طبيعياً أن المعتزلي لا يستطيع أن يصرح بموافقه على ذلك . فما

يبتدعه الإنسان هو عمله الخاص ، ولا يمكن أن يقال إنه مخلوق لله [سبحانه] .
ومن هنا ينبغي تفسير آية القرآن على نحو آخر : « وجعلنا في قلوبهم رافة ورحمة
ورهبانية مبتدعة من عندهم . . . ما كتبناها عليهم الا ليتغوا بها رضوان الله » .
وإذا فقد أخرج ما يُبتدعُ من نطاق ما يخلقه الله [سبحانه] . ونظام التركيب
العربي يحتمل كلا التفسيرين (كشف ج ٢ ص ٤٣٧) .

ونموذجي تفسير الآيات التي يجرى فيها الحديث عن الأكنة التي يجعلها الله
على القلوب ، والقر الذي يجعله في الآذان (كما في الآية ٢٥ من سورة الأنعام) .
فهذا تمثيل لنبو قلوب الضالين ومسامعهم . وما يظهر من إسناد الفعل إلى ذاته
[تعالى] فوجهه أن ذلك للدلالة على أنه أمر ثابت لا يزول عنهم كأنهم محبوبون
عليه (ج ١ ص ٢٧٩) .

يريد أهل السنة أن يحيطوا علماً بكل التفاصيل عن مصير المسلمين في اليوم
الآخر . ويعد عندهم من المقطوع به أن أحداً مآلن يتخلف عن النار ؛ على الأقل
لا بد أن يمر بها كل إنسان^(١) . وعلى ذلك أقسم الله [سبحانه] في الآيات
٧١-٧٣ من سورة مريم : « ثم لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صلياً * وإن منكم إلا
واردها كان على ربك حتماً مقضياً * ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً »
فقد عزم الله وقضى (يعد المفسرون هذا تأكيداً بالقسم) وأوجب على
نفسه (على ربك) أن كل إنسان أياً كان حتى المؤمن يرد على النار^(٢) . « والناس
عند أهل السنة ثلاثة أصناف : مؤمن صالح وهو الفائز ، ومؤمن عاص ، وكافر .
والمؤمن الفائز يمر على النار فيطفيء نوره لهبها ولا يؤلم بمسها البتة ، وإنما يردّها

(١) انظر تحليل الغزالي ذلك في الإحياء ج ٢ ص ٦٩

(٢) راجع خطاب ابن عباس لعمر وهو ميت (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٥٥)
فهو أيضاً بمنقضى هذه الآية سيقف برهة قصيرة أمام النار .

تحلة القسم (على وجه رمزي في نفس الوقت) . وأما المؤمن العاصي فانه باتفاق (من أهل السنة) إن شاء الله تعذيبه ومجازاته (إذ أن شفاعة الرسول قد تكفيه سوء مصيره) يعذب على وجه النار في الطبقة الأولى ؛ وإن منهم من تبلغ النار إلى كعبيه ، وأشدّهم من تبلغ النار إلى موضع سجوده فيحسّه ^(١) . ولا يعذب الله أحداً من المؤمنين (حتى من لم يعمل بمقتضى الشرع) بين أطباقها البتة ، بوعد من الله تعالى . ولا يعذب بين أطباقها الا النوع الثالث وهو الكافر . ولا يدخل النار من بكى من خشية الله ^(٢) ، كاللبن لا يردّ إلى الضرع ^(٣) .

كل هذا الذي توجد عناصره من قبل في الحديث القديم ^(٤) ، استنبط من سورة الليل ^(٥) ، مع تفصيلات أخص أيضاً مما سبق . كذلك تطلب خيال علماء الكلام تصورات أخرى عن ورود المؤمنين على سور جهنم ^(٦) . ونخص

(١) أطلق على هذا الصنف اسم : الجهنميين (طبرى ج ١٢ ص ٦٦ بمناسبة الآية ١٠٩ من سورة هود) . « الجهنمية طلقاء الله » (الفرر والدرر للارتضى ص ١٧٢ من أسفل ، ط . طهران)

(٢) من حديث في كتاب الجهاد لابن تومرت (ط . الجزائر ١٩٠٣) ص ٣٨٦

(٣) انظر التاريخ للطبرى ج ١ ص ٧٢ ، وانظر لوح ملوك جرم في الحيوان للميرى (مادة : ثبان) ج ١ ص ٢١٥

(٤) انظر : ZDMG LIX 484 ، مسند أبي حنيفة (مجمع المصنفين ص ٢٧٦ طبع لاهور ١٨٨٩) ، تفسير الطبرى ج ٢٧ ص ٧٦ (بمناسبة الآية ٤٤ من سورة الرحمن) ، الكامل للمبرد ص ٧٨٣ (ط أوربا) ، والمعتمد في موقف السلف من هذه المسألة هو حديث البخارى في كتاب التطوع رقم ٨ ، وليس هنا مجال ذكره ، وراجع أيضاً البخارى كتاب التوحيد رقم ٢٤ ، ولا يجوز إغفال أن هذه الأوصاف تشتمل على كثير من المفردات اللغوية الثرية كأنما قصد بذلك إلى زيادة التأثير في نفس السامع .

(٥) ابن المنير ج ٢ ص ٥٤٨

(٦) جمعت التصورات المختلفة في شرح على القارى على الفقه الأكبر لأبي حنيفة (طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ) ص ٨٨

بالذكر من بين هؤلاء ، مع ملاحظة ما ذكرناه في ص ٨٨ ، قول مجاهد ، الذى يريد أن يفهم من ورود المؤمن على النار مس الحى جسده فى الدنيا تكفيراً لسيئاته (انظر ص ١٩ تعليق رقم ١) ، لأن الحى كما ورد فى أحد الأحاديث ، من فيح جهنم ^(١) .

وإذا قلن يعذب مؤمن بالخلود فى النار ^(٢) . وإنما يوعد بالعذاب الخالد الكفار . والأعمال سواء فى تحديد مصير المؤمنين فى الحياة الأخرى . فعلى أسوأ الأحوال يصل هؤلاء أخيراً إلى الجنة بعد توجيه عابر ، وشكلى فى نفس الوقت ، إلى عذاب النار ، أو على أبعد الفروض بعد احتمال العقاب المفروض على ما اقترحوا فى الحياة الدنيا ^(٣) . بل أيضاً ذلك العذاب الشكلى يمكن أن يرفع عنهم بشفاعة الرسول [صلى الله عليه وسلم] .

وقد وقع شراح الحديث من أهل السنة فى حيرة كبيرة ، واضطروا إلى الاعتماد على حدة ذكائهم فى التفسير ، للتوفيق بين هذه العقيدة وبين أحاديث الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، التى جاء فيها أن أناساً يقتربون ذنوباً معينة حرمت عليهم الجنة ^(٤) ، أو أن جرمهم يعد من الكفر ^(٥) . فعلى مذهبهم لا يمكن أن يقال

(١) انظر : Archiv f. Religionswiss. XIII 36

(٢) فى حديث عند ابن حنبل ج ٤ ص ٣٩١ من للسند أنه يرسل إلى النار يهودى أو نصرانى بدلا من كل مسلم يستحق العذاب .

(٣) راجع كتاب : العلم ، للمازرى فى القطع التى تحدث عنها جريفيى فى :

Centenario - Amari 399; SA 36

Nuovi Testi arabo - siculi

بمنوان :

(٤) كما ورد مثلاً فى : البخارى كتاب الجنائز رقم ٨٤ مع شرح القسطلانى

ج ٢ ص ٥١٧ ، كتاب الأحكام رقم ٨ مع القسطلانى ج ١٠ ص ٢٥٤ ، وانظر

بعض الأحاديث فى : Tor Andrae, Die Person muhammeds 233

(٥) انظر البخارى ، كتاب الفتن رقم ٨ قتال السلم كفر ، قسطلانى ج ١

ص ٢٠١ .

هذا على مؤمن^(١) . ومثل هذه الصعوبة تسببها لهم أحاديث من ناحية أخرى تُشترط فيها أعمال صالحة معينة لدخول الجنة ؛ إذ كان ينبغي أن يكفي لذلك الإيمان الصادق بدين الإسلام^(٢) . من أجل هذه الملاحظات ظهر^(٣) فعلاً في الزمن الأول (في تفسير الأحاديث) شك في إطلاق التعبير عن إثابة المؤمنين بنعيم الجنة مع وضع الأعمال في المرتبة الثانية ؛ وكذلك ربط علماء الدين المتأخرون ذلك فعلاً بشروط أريد بها إضعاف تسير المرجئة للأحاديث الواردة في ذلك^(٤) .

بيد أن الرأي السني المعتمد على وجه العموم يبدو أنه لم يُظهر ميلاً إلى مثل تلك الوسائل القاصدة إلى إضعاف هذا التفسير .

حتى يازاء الحجاج بن يوسف ، الذي يعد في نظر التاريخ الرسمي^(٥) سوط الإسلام في أثناء العهد الأموي البغيض ، لا يأتى أحد أن يثبت له في اليوم الآخر مصير الموحدين أخيراً^(٦) ، وإن كان ذلك بعد التكفير عن آثامه ، عملاً بحديث مروي عن الرسول [صلى الله عليه وسلم] : « كلّم يدخل الجنة إلا من أبى

(١) لا يقصد عادة في مثل هذه الأقوال إلى مقاصد عقديّة ، كما في الحديث : يأتي آخر الزمان أمة تصبغ شعرها بالسواد كأعراف الحمام أولئك لا يشمون رائحة الجنة (ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١٤٢) .

(٢) تجد مثلاً لذلك في إعفاف السادة المتقين للمرتضى ج ٥ ص ٤٠١

(٣) انظر الأحاديث عن ذلك في أسد الغابة ج ٥ ص ٢٩ ، ٢١٩

(٤) وفي هذه الشروط أدخل العالم الحنبلي : عبد الغنى الجماعلي (التوفى ١٢٠٣ م) أداء الفرائض ، مستنداً في ذلك إلى الزهري (طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي عن مخطوط مكتبة جامعة ليزج صفحة ١٠٧ ب) .

(٥) وقد عجب رجال أتقياء مثل طاووس بن كيسان كيف يعده العراقيون « مؤمناً » برغم ما اقترفه بينهم من آثام (ابن سعد ج ٥ ص ٣٩٤) .

(٦) انظر الحيوان للدميري (مادة : تيس) ج ١ ص ٢١٣ ، والحجاج بلالريب من أهل النار في رأى الجاحظ الممزلي (الحيوان ج ٤ ص ١٤٠) .

وهو من لم يقل لا إله إلا الله ^(١) .

وإلى قصة لكعب الأحبار عن كيفية تضحية إبراهيم بإسحاق واعتراض الشيطان ليصدهما عن طاعة الله ، وأخيراً عن فداء الذبيح بكبش هبط من الجنة ، يضاف التفصيل التالي : « فأوحى الله إلى إسحاق - بعد إخفاق الشيطان في مساعاه - إني قد أعطيتك دعوة أستجيب لك فيها ، قال إسحاق : اللهم إني أدعوك أن تستجيب لي : أيما عبد لقيك من الأولين والآخرين لا يشرك بك شيئاً فأدخله الجنة ^(٢) » .

وورد هذا المعنى أيضاً في تفسير ذكره المفسرون القدماء للآية ٢ من سورة الحجر : « ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين » . فهو لاء - كما يؤخذ من أقوال أولئك المفسرين - هم المشركون الذين في النار يقولون للمسلمين ما أغنى عنكم قول لا إله إلا الله ؟ (ألم تدخلوا النار أيضاً ؟) ، فيغضب الله [سبحانه] لهم فيقول من كان مسلماً فليخرج من النار . فعند ذلك « يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين » . (طبرى عن مجاهد ج ١٤ ص ٤) .

هذا هو موقف أهل السنة : تصوير التفاضل ^(*) المحض ^(٣) الوارد في سلسلة من الأحاديث تبدو جديدة الطابع ، وتعتبر ^(٤) عن هذه الآمال ، على وجه محلق في الخيال .

(١) الإحياء ج ١ ص ٢٨١ (٢) طبرى ج ٢٣ ص ٤٧

(*) ليس التفاضل من نزع أهل السنة فعندهم في مقابل ذلك ترقب الخاتمة وخشية أن تغلب الشقوة على السلم عند الموت ، وهم يقررون أن المعاصي تزيع القلب وتجريء على الكفر وتوجب سوء الخاتمة « فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون » ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه أشد الناس خشية من الله . (٣) انظر حديثاً عن عبد الله بن عمرو بن العاص [ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد] تقدمه الزعخشري في تفسير الآيتين ١٠٦-١٠٧ من سورة هود (ج ١ ص ٤٥٦) .

(٤) وردت مجموعة من هذه الأحاديث المشهورة غالباً في التعقيب على الإحياء حيث جمعها الغزالي الشديد التحري في نصوص الحديث دون تنخل ولا اختيار .

وما يثير الدهشة بادية ذى بدء أن علماء الدين الذين أثنى عليهم بأنهم « مفكرو الإسلام الأحرار » هم الذين يتعاطون النظر المتغلغل في أبعد الدقائق عن مصير الخلق في اليوم الآخر ، لامصير الإنسان فحسب ، بل كذلك مصير الحيوان . ولا مرء أن يقرأ فقط استطراداً للجاحظ في كتاب « الحيوان » عن معنى الحديث المنسوب إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] : « كل ذباب في النار إلا النحلة » ، مع كل ما ربط بذلك من استخدام لحدة الذهن عند أعظم طلائع المدرسة مكانة من الشهرة . حتى النظام الذي هو أبدهم تطرفاً واستقلالاً في الرأي ، وأقرب ممثلي المعتزلة إلى الفلسفة ، يغوص على تعليل دقيق لإمكان عدم منع الكلاب وحيوانات أخرى من دخول الجنة ^(١) ، وإن كان ذلك كله في سياق الكلام على مبدأ ضرورة العدل الإلهي . وهم يتطلبون للإنسان سلوكاً أشد صرامة مما يتطلبون للحيوان .

ويبعد المعتزلة كثيراً عن قبول موقف التفاؤل الذي يأخذه أهل السنة ^(٢) ، ويعارضونهم في هذه المسألة معارضة الإصرار والثبات . فهم يجعلون الدخول في نطاق السعداء في الحياة الأخرى ليس متوقفاً على الإيمان بالله فحسب ، بل يتطلبون زيادة على ذلك التسابق في العمل ، بأداء أوامر الله والعمل بها ، واجتناب حرمانه على وجه صارم ؛ أما الإيمان وحده ، أى الاعتقاد النظري بمبادئ الإسلام الأساسية ، والتصديق بالله والرسول ، فلا يمكن عده

(١) الحيوان ج ٣ ص ١٢١ ، ١٢٣

(٢) طى أنه يمكن أيضاً أن نستخلص مما ذكره ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٩٠ أن موقف التشاؤم كان معروفاً أيضاً لدى هذه الدوائر في الزمن القديم : فقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم لأن امرأة عثمان بن مظعون أكدت أنه من أهل الجنة ، وقال لها : إنه (أى النبي نفسه) لا يعلم ما سيفعل به .

ضماناً لدخول المؤمنين الصادقين الجنة . فمن لم يؤد الأعمال التي أمر الله بها في الشرع ، ومن يتعدى أيضاً حدود الشرع ولو في أمور نافهة فحسب ، لا يجوز له أن يعزى نفسه بتعرف عابر أو سطحي بالنار ، كما يفتح له أهل السنة الأمل في ذلك ؛ بل هو محدود ، بكونه فاسقاً أو عاصياً وبرغم إيمانه ، من فريق المخلدين في النار ، إلا أن يتوب وهو حي بعد توبة نصوحاً ويندم ندماً صادقاً على آثامه مع التخلي عنها .

هذا الاختلاف بين الفريقين : أهل السنة والمعتزلة ، يمتد إلى أوائل عهد الاعتزال . وكلا الفريقين بحث ووجد بطبيعة الحال حجج مذهبه في القرآن . فاستند جانب أهل السنة إلى آيتي سورة النساء ؛ الآية ٤٨ : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ^(١) لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً ، » والآية ١١٦ : « ... ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً » ، فقتضى ذلك أن المؤمن بوحداية الله لا يخلد في النار برغم ما يقتضيه من آثام ^(٢) .

وتجاه ذلك يوجه خصومهم إلى الصميم آية ٩٣ من سورة النساء : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله عذاباً عظيماً » ويروى قريش بن أنس - وهو غير معروف فيما عدا ذلك - أنه سمع عمرو بن عبيد - وهو من أقدم أئمة الاعتزال - يقول : « يؤتى بي يوم القيامة فأقام بين يدي الله فيقول لي : لم قلت : إن القاتل في النار ؟ فأقول : أنت قلت ، ثم تلا هذه الآية : (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) ؛ قلت له وما في البيت أصغر مني - يعني قريش نفسه - : رأيت إن قال لك : لقد قلت (إن الله لا يغفر أن)

(١) تذكر هذه الصيغة بالفصلة ٣١ من الاسحاح ١٢ من إنجيل متى .

(٢) إحياء ج ١ ص ١١٩ (قواعد العقائد) ، وعلى ذلك فالقتل كبيرة ولكن لا يصل إلى درجة الكفر (إحياء ج ٣ ص ١٢٠) .

يشرك به ويفغر مادون ذلك لمن يشاء) ؛ من أين علمت أنى لا أشاء أن أغفر ؟
قال فما استطاع أن يرد على شيئاً^(١) .

فالقول بالتأثير الحاسم للأعمال في السعادة والشقاء يعدّه المعتزلى من مقتضيات
معنى « العدل » الذى هو أصل تصوّره للألوهية .

وإذا كان قد اضطر فى مسألة حرية الإرادة أن يحل مشكلات عسيرة ،
بالنظر إلى أن القرآن يعترض استنباطه خطوة بعد خطوة ، فهو أحسن حالاً فى المسألة
التي تتعرض لها هنا ، لأن عدداً كبيراً من نصوص القرآن يقف إلى جانبه .
وعلى خصمه السنى أن ينفذ فى الصعوبات التي تقدمها له هذه النصوص ، ويتغلب
عليها عن طريق التأويل^(٢) .

ولا يكتفى المعتزلة فى سياق استدلالهم المبني على القرآن بالآية ٩٣ من سورة
النساء ، التي ساعدتهم من أول الأمر على تأسيس مذهبهم (انظر ص ١٦١) ؛
بل يأخذ نشاطهم فى تفسير نصوص نظريتهم مكاناً فسيحاً من عملهم فى تفسير
القرآن . والزبحرى يحدد موقف المعتزلة مباشرة عند أول آية تقدم له فرصة ذلك .
فى الآيات التالية من سورة البقرة : « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلاة وما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك
وبالآخرة هم يوقنون * أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » ، ما
الإيمان الصحيح إذاً فى ضوء هذه الآيات القرآنية ؟ « هو أن يعتقد الحق ، ويعرب
عنه بلسانه ، ويصدق به عمله . فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو مناقى ،

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٩٩ وانظر ص ١٤٤ كذلك .

(٢) عرض البميرى فى قالب شعبي سهل هذه المسألة الخلافية بروح أهل
السنة ، وعلى الأخص التوفيق بين الآية ٤٨ من سورة النساء (لأهل السنة) والآية
٩٣ من نفس السورة (للمعتزلة) ، انظر مادة : خليفة ج ١ ص ٣٧٧

ومن أخل بالشهادة فهو كافر ، ومن أخل بالعمل فهو فاسق . فالإيمان الصحيح يتطلب الجمع الحقيقي بين هذه الأمور الثلاثة .

وهو يستطيع أيضاً أن يستدل على نفس هذا المذهب بالآية ٩ من سورة يونس : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم » ؛ وإذا « فقد دلت هذه الآية على أن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد ، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح ؛ والإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح ، فصاحبه لا توفيق له ولا نور » (ج ١ ص ٤١٧) .

وإذا فالمعتزلة هنا في حالة موافقة تسمح لهم أن يستغلوا لمذهبهم ، إلى حد الإشباع ، ذلك الربط الوارد كثيراً في القرآن بين الإيمان وصالح الأعمال ، على أنه شرط لدخول الجنة (انظر أيضاً الآية ١٢٢ من سورة النساء والآية ١٥٨ من سورة الأنعام : « لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً » [ومعنى الخير الأعمال الصالحة] والآيتين ٧ - ٩ من سورة يونس) .

وهم يصنعون ذلك أيضاً في الجانب السلبي لنظريتهم . أى أنهم في الآيات التي يذكرونها إلى جانب الكفر وجه آخر من وجوه الضلال (الظلم) سبباً في عذاب النار ، يفسرون هذا الظلم بارتكاب المعصية ؛ كما في آيتي سورة النساء : « إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً * إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيراً * » ، أو الآية ٨٢ من سورة الأنعام : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (انظر الكشف ج ١ ص ٣٠٢) . وعلى هذا - كما يستنبطون من هذه الآيات وأشباهاها - يشترط للسعادة زيادة على اجتناب الكفر ، ترك منهيات الأعمال كذلك ، ولا يمكن أن يؤخذ المعلق السنّي على أنه لا يريد أن يتصور حقاً أن

المراد من « الظلم » هو تعدى حدود الشرع ، وأن المراد من الأمن هو الحصول على ثواب الجنة .

وإلى جانب أدلة الكتاب على تصويب مذهبهم بوجه عام ، لا يضيع المعتزلة فرصة من التفسير ، لاختبار صحة مذهبهم في ضوء آيات الكتاب المناسبة لذلك ، والتي عُيِّنَتْ فيها معاص خاصة بأسمائها . وقد أتوا من هذه الدائرة بحجتهم القرآنية السالفة (الآية ٩٣ من سورة النساء : خلود من يقتل مؤمناً في النار ، انظر ص ١٨٣) ، التي يبنون عليها أبعد الأهية ، كما لو كانت خليفة أن تجلب لهم النصر الحاسم على خصومهم . ويجب إلى الزغشرى أن ينتهز مثل هذه الفرص للاستطراد إلى السخرية من أهل السنة الواقفين من أنفسهم . فيقول في مناسبة الآية السالفة : « والعجب من قوم يقرءون هذه الآية ويرون مافيها ، ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة ، وقول ابن عباس بمنع التوبة ، ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعتهم الفارغة وأتباعهم هواهم وما يخيل إليهم مناهم ، أن يطعموا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ، أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟ » (ج ١ ص ١٢٣) .

وبهذه « الأطماع » يرمى خصومه ، ناظراً دون ريب إلى الآية ٤٦ من سورة الأعراف : « ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون » . ويلح في الاستمرار على ذلك كلما تعرض للحديث عن نظرة التفاؤل التي ينظرون بها إلى مصير المؤمنين في الحياة الأخرى . وهو ينظر في سخرية واستهزاء إلى ما يتصوره أهل السنة من مرور أصحاب الكباثر من المؤمنين بالنار على سبيل التذكرة ؛ والمقام فيها على صورة عابرة تحلة للقسم ، فحسب مع الإشارة إلى الآية ٢٤ من سورة آل عمران (حيث ورد في أهل الكتاب الذين ينحرفون عن شريعة الله) : « ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات » ، فيقول : « إنهم (أى عصاة أهل الكتاب) يسهلون على أنفسهم أمر العقاب وطمعهم في

الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت المجرة والحشوية » (ج ١ ص ١٤١).
ويستعين المعتزلة على تعضيد نظريتهم أيضاً بالآية ٢٧٥ من سورة البقرة :
« ومن عاد » أى إلى الربا بعد نزول تحريره « فأولئك أصحاب النار هم فيها
خالدون » ؛ فهذا نتيجة لمخالفتهم الشرع ، على الرغم من أنهم فيما عدا ذلك ليسوا
بكافرين (ج ١ ص ١٢٩) .

بيد أنهم لم يكتفوا بهذا النوع من التفسير السويّ اليسير الاستنباط . فهم
كذلك فى طريق النظر العقلى يعرفون كيف يأتون بمواضع من القرآن تؤيد
مذهبهم . ويمكن أن يقرب إلينا مبلغ تعمقهم فى ذلك هذا المثال ، الذى يعدّونه
فضلاً عن ذلك من أقوى حججهم :

فى الآية ٥٢ من سورة الشورى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا
ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء
من عبادنا » ، يقولون فى تفسير ذلك : إذا لم يكن النبى يعرف قبل نزول الوحي
ما الإيمان ، على حين لا يوجد اختلاف بين اصحاب المذاهب العقديّة على أن النبى
أيضاً قبل اختياره لتلقى الوحي كان معصوماً من الكفر عن طريق العقل فحسب ،
فكيف يجوز إذاً ألا يعرف الإيمان قبل الوحي ، كما فى الآية ؟ ولا سبيل إلى تفسير
آخر لذلك إلا أن يقال إن الإيمان يزيد على مجرد التصديق ، وإنه يشتمل أيضاً
على العمل بالشرع ، الذى لا يعلمه النبى أيضاً إلا عن طريق الوحي ^(١) .

ولا يفكر الخصم السنّى أن يلقى سلاحه تجاه هذا الاحتجاج . فالإيمان لا يشمل
العمل بالشرع ، بل يقتصر من قبل ومن بعد على التصديق . ولكن ما يعدّ
تصديقاً فى نظر الإسلام هو معنى مزدوج ثابت فى كلمتى الشهادة : الإيمان

(١) بهذا فسر الزمخشري أيضاً الآية ٧ من سورة الضحى « ووجدك ضالاً
فهدى » : معناه الضلال عن علم الشرائع وما طريقه السمع .

بوحداية الله ، والتصديق برسالة محمد [صلى الله عليه وسلم] ؛ فالإيمان بالشق الأول لم يسقط عن النبي [صلى الله عليه وسلم] قبل لقائه لجبريل أيضاً ؛ أما أنه رسول مختار من الله - هذا القسم الذي لا بد منه في الإيمان - فإنما أمكن أن يعرف ذلك أولاً عن طريق الوحي إليه . وعلى هذا كان حقاً قول الله سبحانه : « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان » (أى الشق الثانى من الإيمان) . هذا هو معنى الآية التى يتمسك بها المعتزلة فى إثبات نظريتهم (ج ٢ ص ٣٤٥) . بيد أن شغف المعتزلة بالتفسير ، قد تعرض أيضاً لكثير من التعكير . فهم كثيراً ما يقعون فى ضائقة مستحكمة . هناك قبل كل شيء الآية ١١٦ من سورة النساء : « إن الله لا يفر أن يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء » ، التى أمكن أن تقوم عند أهل السنة حجة هامة على صواب وجهتهم ، والتى يقال إنها أوقعت الإمام المعتزلى : عمرو بن عبيد فى حيرة من أمره (أنظر ص ١٨٣) . حقاً ليس الزمخشري هكذا قليل الحيلة مثل سلفه الحلي . ولا غرو فهو أيضاً نحوى ، ومتعود من هذه الوجهة أن يعتمد على التقدير . وقد طبقه أيضاً على الآية المهددة لموقفه . فقدر إضافة معنى التوبة تنميماً للكلام : أى عدم التوبة بالنسبة للمشرك ، والتوبة السابقة لمن تعدى حدود الشرع (ودخل الجنة) ، وعلى ذلك يتوقف الحكم (ج ١ ص ٢١٠)^(١) .

ورأى « أحرار التفكير » المتشائم فى المصير الأخرى كان ، فى خارج نطاق البحث العقدى حول اختلاف الآراء ، مدعاة أيضاً لفكهاة الخصوم ، وباعتناهم إلى ملاحظات لازمة^(٢) . وهذا أبو العلاء المعرى السالف الذى ذكر ص ٧٠ ، الذى كان

(١) وعلى مثل هذا النحو أزال ما يعترضه فى الآية ١١٢ من سورة المائدة من صعوبات .

(٢) كذلك الجاحظ - وهو نفسه معتزلى - لم يسن موقف أهل مذهبه فى هذه المسألة من الملاحظات الساخرة : « ونسك المتكلم للتسرع إلى إكفار =

اصطناع الكلاميات بغيضاً إليه ، ولم يكذب يعبر جدل المتخصصين في أسرار الآخرة أدنى اهتمام ، يتندر ، في نظرة ناقدة إلى مذاهب العقيدة المختلفة الأنواع ، ساخرأ من نشاط المعتزلة وجدّم فيما ذهبوا إليه من أن الله [سبحانه] يخلد المسلم في النار على الذرّة ، بله الدرهم والدينار ، على حين أنه (أى عالم الدين المعتزلى الذى يعلم هذا المذهب) ماينفك يحقّب من المآثم عظام . وحُدث المعرى عن إمام لم أنه كان إذا جلس في الشرب ، ودارت عليهم المسكرة ذات الغرب ، وجاءه القدح شر به فاستوفاه ، وأشهد من حضره على التوبة لما اقتفاه . وبهذا جدد لنفسه صحيفة بيضاء إرضاء لضميره العقدى ، ليستأنف الخطيئة من جديد ، ويجدد كل مرة توبة صحيحة تتكرر من حال إلى حال لحفظ التوازن . وهكذا ينبغي أن يسمح له بالجنة حقاً على مذهب الاعتزال^(١) . فالعبرة في النهاية بالتوبة فحسب .

وعلى نحو أقل إمتاعاً مما سبق ، صارت نظرية المعتزلة غرضاً للنقد الساخر ، من أجل سلوك واحد من أكبر أئمة الاعتزال : هو القاضى عبد الجبار ، الذى تألفت حوله مدرسة بعيدة النفوذ . فعن طريق رضا الوزير البويهى ، والأديب الذى كان محل الإعجاب ، وإن كان بسبب غروره وإعجابه بنفسه موضع السخرية والاستهزاء^(٢) ، وهو صاحب إسماعيل بن عباد ، ذلك المدافع المتعصب عن مذهب المعتزلة ، الذى لم يكن يولى منصب القضاء فى عمله إلا من كان معروفاً بالاعتزال ، أسند إلى القاضى عبد الجبار ذلك المنصب الرفيع ، منصب قاضى

= أهل المعاصى وأن يرمى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة يريد أن يؤمهم أموراً منها أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والإغراق فيه . . . ولم نجد فى المتكلمين أنظف [أى أكثر عيباً كما فسرهم] ولا أكثر عيوباً ممن يرمى خصومه بالكفر » (حيوان ج ١ ص ٨٠) .

(١) رسالة الغفران ص ١٥٥ - ١٥٦

(٢) انظر : Journ. R. AS. Soc. 1909, 775

الرى^(١) . فلما مات صاحب ولى نعمته كان يقول : أنا لا أترحم عليه لأنه لم يظهر توبته ، فقد قيل إنه كان يشرب النبيذ في بعض الأحيان . وقد طعن الناس على القاضي من أجل ذلك ، ونسب إلى قلة الرعاية لما فعله معه صاحب من حسن العناية ، والتولية ، والتمويل . وقد أدى به هذا الأمر إلى أن عزل من منصبه . وكان الأمر المعتاد في الخلافة مصادرة^(٢) مثل هؤلاء من كبار الدولة عند عزلهم ، على أساس أن هذه الثروة الكبيرة قد ساقها إليه منصبه الكبير . فعند مصادرة هذا العالم الزاهد ، الذي أدى به تمسكه بمذهبه إلى كفران النعمة ، قيل إنه صودر على ثلاثة آلاف ألف درهم عدا عدداً لا يحصى من الملابس الثمينة ؛ فقد قيل إنه بيع ألف طيلسان مصرى في مصادرته . . . ويحتم القاص السنى بقوله : « وهو شيخ طائفتهم ، يزعم أن المسلم يخلد في النار على ريع دينار^(٣) » ، وجميع هذا المال من قضاء الظلمة بل الكفرة عنده وعلى مذهبه^(٤) .

* * *

ومسألة من مسائل النزاع المعلقة بين الفريقين ، تتصل بما أخذه الإسلام عن تأثير اليهودية ، من الرأى في شفاعة النبي [صلى الله عليه وسلم] للؤمنين ، ومن تحقق هذه الوساطة^(٥) .

(١) انظر : Der Islam III 214

(٢) وقد أدخل هذه العقوبة عمر بن الخطاب (قاسم ، شاطر) ، ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٥ ، ٢٠٣ ، ٢٢١ ، وعلى ذلك أمكن أن يعتمد معاوية (انظر اليعقوبى نشر هوتمان ج ٢ ص ٢٦٤ ص ٥) .

(٣) وهو أقل مقدار يستحق المرء حد السارق إذا استولى عليه بغير حق

(٤) انظر ياقوت نشر مارجليوث ج ٢ ص ٣٣٥ وانظر أيضاً ج ١ ص ٧٠

(٥) راجع مقدمة R. Basset في :

les Apocryphes éthiopiens, IX, p. XII

وقد E. Doutté لهذا الكتاب في :

Bulletin de la Société de géographie etc. d,Oran 1899

ولقد أمكن من قبل أن نلاحظ أن عقيدة أهل السنة تقضى بأن من يستحق على وجه من الوجوه عذاب النار الموقوت من أمة محمد ، يمكن أن ينجو من العذاب المقرر عليه بوساطة النبي ^(١) [صلى الله عليه وسلم] . وقد تعهد الرأى الشعبى هذه العقيدة دائماً بطبيعة الحال ^(٢) . واستمر ذلك على طول الوقت بتوسع مطرد ؛ فأدخلت دوائر أخرى فى امتياز الشفاعة المقبولة . وسرعان ما امتد هذا الامتياز إلى بقية الأنبياء ، بل أحياناً إلى الأولياء كذلك ^(٣) . ويستطيع شهيد سقط فى الجهاد ، كما روى فى حديث ، أن يشفع عند الله فى سبعين من أهله ^(٤) . ويمنح

= وانظر الأحاديث التى جمعها R. Leszynsky عن يوم الحساب فى رسالته للدكتوراه بجامعة هيدلبرج سنة ١٩٠٩ ص ٥٠ - ٥٣ ، و :

Tor Andrae, Die Pers. Muh. 234ff

(١) حقاً يؤخذ من الآية ٨٠ من سورة التوبة [استغفر لهم أو لا تستغفر لهم الخ] اقراض أن شفاعة النبي ليس من الضروري أن تستجاب ضربة لازب . انظر مواضع القرآن التى ساقها Basset و Doullé فى الموضع السالف ذكره .
(*) لم تنزل هذه الآية فى العذاب الموقوت فإرد بها على ما قرره ، بل نزلت فى المناقشين كما تدل عليه خاتمتها . على أن أهل السنة إنما يعتقدون أن أمر تعذيب الماصى أو عدمه . موكل إلى مشيئة الله . أل ليست الشفاعة سبيل العفو بل فضل من الله على الشافع إذ يقرب مشيئته بالشفاعة أحياناً .

(٢) وطى ذلك فرضت على من ينتسب إلى الكنيسة الاغريقية - المسيحية مرتداً عن الإسلام صيغة تتضمن إنكار عقيدة الشفاعة .

(٣) ويقول P. A, Decourdemanche فى :

Revue de l'Histoire des Religions LX,4 95

: « على خلاف ما يعتقد أكثر الناس فى العالم الإسلامى ، لا يعتقد الترك شفاعة الأولياء عند الله . . . لتحقيق النجاة . . . » ، « لأن الترك يقصرون الشفاعة على النبي وحده » ، وهو قول لم يؤيده الدليل كما ترى .

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٩٦ ، البلاذرى نثر دى غويه ص ٨٥ ، وانظر

القزوينى نثر فستفلىد ج ٢ ص ٢٨٣

هذا الامتياز عدا ذلك أيضاً لمن يطوف بالبيت الحرام بمكة^(١) . ويستطيع المسلم العادى أيضاً أن يكتسب هذه الصلاحية إلى حد كبير عن طريق المبالغة في العمل الصالح . فمن أحيا الخمس الأول من رجب فإن له أن يشفع لسبعائة من النار^(٢) . بل كذلك من جاوزوا التسعين من عمرهم فإنهم - كما جاء في أحد الأحاديث - يشفعون لنويعهم^(٣) . وأخيراً بالغ الناس في سعة كرم ، فنحوا هذا الامتياز لكل مؤمن صادق الإيمان أن يشفع لأصحابه^(٤) . وهذه بطبيعة الحال أحاديث متفرقة ، ورغبات حسنة لاتدعى بحق من الاعتماد الشرعى ، بيد أنها على كل حال تدل على ميل أهل الورع إلى توسيع نطاق الصلاحية للشفاعة إلى أقصى حد ممكن .

والمعتزلة ، الذين لا يرضون على خصومهم من أجل هذا التصور أيضاً بالسخرية منهم على أنهم « طماعون » ، لا يريدون التسليم بقبول الشفاعة على وجه أساسى ، حتى لمحمد [صلى الله عليه وسلم] . ذلك بأنه يتعارض مع اقتناعهم بالعدل الإلهى المطلق ، الذى لا يمكن أن يتجاوز حد الشرع الدقيق ، ولا يسمح بإقامة وزن للصحابة . وكما ينبغى أن يكون الثواب الإلهى ، فى ضوء العدالة ، على قدر العمل الصالح ، كذلك لا يمكن أن تكون هناك وساطة تستطيع رفع العقاب اللاتى بالخطيئة . وهم يسوقون طائفة كبيرة من آيات القرآن ، يمكنهم أن يؤسوا عليها إنكارهم للشفاعة . حقا وجه إلى الاسرائيليين هذا الخطاب : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » (الآية ٤٨ من سورة البقرة) . ولكن المسلمين أيضاً حذروا من يوم « لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » (الآية ٢٥٤ من سورة البقرة ، وانظر الآية ٣١

(١) أخبار مكة للأزرقي نشر فستفلد ج ١ ص ٢٥١ (٢) إحياء ج ١ ص ١٩٤

(٣) انظر مقدمة كتاب : المعمرين ص ٣٢ ، وانظر البيهقي نشر شفى ص ٣٩٦

(٤) إحياء ج ٢ ص ١٥٩ : لكل مؤمن شفاعة ، وانظر ابن سعد ج ٥

ص ١٤ ، ١٦ (كعب الأخبار) : إذا لم نحصر آل محمد فى أقرانه وجعلناها لعامة المسلمين . (انظر : دائرة المعارف الإسلامية فى مادة : آل) .

من سورة إبراهيم) : « من يعمل سوءً يُجْزَ به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً » (الآية ١٢٣ من سورة النساء) ^(١) .

ولا يقع علم الكلاسي السني في حيرة من مثل هذه الشواهد . فهو يعتقد أنه أكثر خبراً بتدبير السماء ، وترتيب يوم الحساب ، من خصومه المتبعين للرأى . وعلى ذلك فالحساب الأخير لا ينتهي في يوم واحد ؛ بل يستمر أياماً كثيرة ، كل يوم منها خمسين ألف سنة بحساب الأرض . وإذاً فهناك أيام لا مجال فيها للشفاعة ، وأخرى يتقدم فيها النبي [صلى الله عليه وسلم] ويشفع لعصاة أمته شفاعة مقبولة . وفي آيات الاحتجاج التي يسوقها المعتزلة ، حصل الوعيد والتحذير دائماً ، لما ذكر ، باليوم ، أى باليوم الذى لا تحصل فيه شفاعة . وفي ذلك اعتراف ضمني بأن هناك أوقاتاً أخرى للشفاعة ^(٢) .

ومن النادر أن يتخلف حذق المعتزلة في التفسير . ولا توجد وسيلة للتفسير تراها هذه المدرسة شديدة الجراءة ، في سبيل الاحتجاج بآيات القرآن لمبدأ من مبادئهم الأساسية ، جنوا به أكثر ثمرات النصر في دائرة علم الكلام الإسلامى : ذلك هو مبدأ أولية العقل في معرفة الحقائق الدينية . (انظر ص ١٥٨) . وقد أقم الملائكة أنفسهم فيما يتصل بهذا المبدأ المعتزلى ، حيث أقيم الدليل دفعة واحدة في نفس الوقت على خلاف عقيدة المشبهة في رؤية الله [سبحانه] .

فقد جرى الحديث في الآية ٧ من سورة غافر ، عن الملائكة الذين يحملون عرش الله ، وأنهم يسبحون بحمد الله [سبحانه] : « والذين يحملون العرش ومن

(١) انظر أيضاً الكشف في الآية ١١ من سورة العنكبوت ج ٢ ص ١٧٦ ؛ والآيات التي تدل على عدم الشفاعة الا بإذن من الله (كما في الآية ٢٥٥ من سورة البقرة والآية ٣ من سورة يونس) ، بحيث يفهم من ذلك أن الله يأذن في الشفاعة ، لم تحصل على الشفاعة للعصاة ، بل على معنى أن أحداً لا يصدر عنه قول في ذلك اليوم الا بإذن الله . (٢) ابن النير ج ١ ص ٥٦ ، ١١٩ .

حواله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا . فالإيمان - كما يرى الزمخشري - هو الإيمان بطريق النظر والاستدلال لا غير ، لأنه إنما يوصف بالإيمان الغائب ، ولو كان الأمر كما تقول المجسمة لكان حمله العرش ومن حوله شاهدين معانين ولما وصفوا بالإيمان ؛ وعلم أنه لا طريق إلى معرفة الله إلا النظر والاستدلال . وإذا فلا يمكن القول برؤية المؤمنين لله [سبحانه] في الحياة الأخرى (انظر الكشاف ج ٢ ص ٣٠٩) .

وأكثر ما يتبين إخلالهم إلى علاج النص بحذق التأويل ، إذا عمدوا إلى تدليل آيات من القرآن ، تعترض طريق نظرياتهم ، بالتأويل عن طريق علم مفردات اللغة ، أو عن طريق تغيير النص في ألفاظ حاسمة المعنى . وقد وقفنا على مثال من ذلك في تأويل عبارة : خليل الله (ص ١٣٩) . ومن المحاولات المختلفة ، التي هدفت إلى استبعاد إفادة الرؤية الحسية لله [سبحانه] من الموضع القرآني الحاسم في الآيتين ٢٢ - ٢٣ من سورة القيامة ، محاولة الشريف المرتضى (انظر ص ١٣٧) ، التي يمكن أن تعد مثالا للاعتماد غير المختص بهذا الموضع على علم مفردات اللغة . فالمرتضى في قوله [تعالى] : « وجوه .. إلى ربها ناظرة » يستبعد اعتراض المشبهة بتجريد لفظ : إلى ، من طابعه الحرفي ، وتفسيره على أنه جمع مفردة : ألا أي نعمة : أي ناظرة « نعم ربها »^(١) .

وفيما يتعلق بتغيير النص مراعاة لاحتياطات دينية لا يمتد المعتزلة أول من شق هذا الطريق^(٢) . فقد أمكن أن نرى في الفصل الأول من كتابنا هذا أن ذلك المسلك يرجع إلى أقدم عهود التاريخ القرآني . والذي يهم المعتزلة مثلاً هو التوفيق بين معارضتهم لمذهب التشبيه ، الذي يميز أن يتكلم الله سبحانه بكلام

(١) الفرر ص ١٧ ط . طهران

(٢) انظر : Harnack, lehrbuch der Dogmengeschichte (éd. 4) :

I, 130 Anm. 3; 701 ff

مسموع^(١) ، وبين القرآن . ومن بين مواضع القرآن الكثيرة التي قصدوا إلى اجراء مذهبهم في التوفيق عليها ، بدالهم أم موضع في آية تُبرز كلام الله [سبحانه] في تعبير ليس من السهل تأويله . فقد خص الإسلام^(٢) « موسى » من أنبياء الله بلقب : كلم الله^(٣) ، أى الذى كله الله^(٤) ، أو : نجى الله ، أى الذى ناجاه الله^(٥) [سبحانه] . وهذا بالاستناد على وجه الخصوص إلى الآية ١٦٤ من سورة النساء . فالقراءة المشهورة في كل مكان : « وكلم الله موسى تكليماً » ، حيث يقوى المفعول المطلق معنى الكلام الحسى^(٦) . وقد سلبها

(١) وفي نظريتهم (التي صرح بها أيضاً فيلون من قبل) القائلة بخلق الأصوات في الأشياء ، راجع Der Islam III 245 - 247 . ويفسر الزعزعى كلام الله « من وراء حجاب » (في الآية ٥١ من سورة الشورى) كما يلي : « على أن يسمعه كلامه الذى يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئى » ، ومعارضة الشافعى لهذا الفهم في : إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ج ٣ ص ٤٦٧ (عن البيهقي) .

(٢) ومن هنا أيضاً شعر منحول للسموأل بن عادياء (ديوان نشر شيخو طبع بيروت ١٩٠٩) يذكر موسى بوصفه : عبده وكليمه (٢٢ : ٦) .

(٣) ولكن هناك أيضاً أنبياء آخرون ذكر أن الله كلمهم : نبي مكلم (ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٠)

(٤) وقد يحصل بناء على ذلك أن يطلق على من يسمى موسى لقب كلم الله (نجد مثلاً لذلك عند

Ulughàn, An Arabic History of Gujarat, ed. Z, Ross, London 1910 p, 170)

كما يلقب من يسمى إبراهيم : الخليل .

(٥) انظر مثلاً : الاحياء ج ٣ ص ٢٠٧ : موسى نجى الرحمن .

(٦) القاعدة عند علماء العربية أن تأكيد الفعل بالمفعول اللطوق بصرفه عن المجاز . وقد توسع في بحث هذا الموضوع بمناسبة الآية المذكورة في البخارى : كتاب التوحيد رقم ٣٧ مع شرح القسطلانى ج ١ ص ٥٠٣ وانظر تذكرة الحفاظ

أصحاب التنزيه دلالتها الحسية بتغيير بسيط في الحركات ، فجعلوا الفاعل والمفعول يتعاودان مكاناً واحداً ، فصارت القراءة : « وكلم الله (مفعول) موسى (فاعل) تكليماً » .

ويقين أيضاً كيف أن هذه الآية التي تهددت حياة مذهب المعتزلة كانت موضوعاً للعناء المعنى ، من أن بعض علماء المعتزلة ، الذين يحكم الزخشرى نفسه على تفسيرهم بأنه « غريب » ، يفسرون فعل : كلم ، مع مفعوله المطلق بأنه من : السكلم ، بمعنى الجرح ، أى جرح الله موسى بأظفار الحن ، ومخالب الفتن (كشف ج ١ ص ٢٤٠) .

وتصحيح مقصود للنص في صالح المعتزلة يبدو أيضاً في المثال التالى : جاء في القرآن على لسان اليهود اعتذارهم لتسويغ كفرهم في الآية ٨٨ من سورة البقرة : « وقالوا قلوبنا غُلف » ، وأضاف إلى هذا الاعتذار التأكيد التالى : « بل لعنهم الله بكفرهم قليلاً ما يؤمنون » . وفى التعبير : « قلوبنا غُلف » ، وإن جرى على لسان الخصوم من الكفار ، يشتم المعتزلى شهادة بإمكان أن تكون طبيعة قلوبهم هى المانع من قبول الإسلام ، على معنى أن الله هو الذى خلقها للكفر ، ومن ناحية أخرى أن الإرادة الطيبة أمر لا قدرة عليه . فينبغى استبعاد مثل هذا الافتراض الذى يفهم من الآية بتغيير بسيط للنص . فقرأوا بدلاً من : غُلف ، بسكون اللام (جمع أغلف أى كأنه مغطى بغلاف) : غُلف ، بإقحام ضمة أخرى على اللام ، على أنه جمع غِلاف أى وعاء . وعلى ذلك بدا كلام اليهود لا على أنه اعتذار بل افتخار : أى قلوبنا أوعية (للعلم) . وهذا الوجه قد يحمى أيضاً مع الاحتفاظ بالقراءة المعروفة « غُلف » طبقاً للتفسير النحوى بأنه تخفيف : غُلف بضم اللام ، واستعمال العربية لا ينافى هذا القياس (ج ١ ص ٦٦^(١)) .

وجدير هنا بالملاحظة أن هذا التغيير المقترح للنص قد حاوله محدثون ثقات

من قبل^(١) (إستناداً إلى ابن عباس)، وهذا دليل آخر على ما قررناه (مجاهد) سابقاً (ص ١٢٩)، من أن شبه التفسير العقدي عند متأخري المعتزلة كانت ماثلة في نظريات أهل السنة في الأزمنة الأولى (وهنا عطية أيضاً).

ومن مبادئ متكلمي المعتزلة، التي هي أبغض شيء إلى أهل السنة، أن الله [سبحانه] ليس فقط غير خالق لأفعال الشر والأعمال السيئة الصادرة عن إرادة الإنسان، بل هو كذلك لا يمكن أن يكون خالقاً للشر والضرر عموماً في الكون فإن أعمال الله تحصل على وجه الضرورة صادرة عن مبدأ الصلاح والأصلح. فما يتعارض مع ذلك المبدأ لا يمكن أن يكون مخلوقاً لله [سبحانه]. وقد وصمهم أهل السنة من أجل ذلك بأنهم يقولون بالاثنية، وأنهم مجوس.

ويذهب بعض المعتزلة بعيداً في استنباطهم إذ يقولون إن الله [سبحانه] بمقتضى مبدأ الأصلح لا يمكن أن يكون أيضاً خالقاً للأسباب المتوسطة في المعصية. فلا يمكن أن يقال: إن الله يرزق الحرام؛ بل الجائر فقط أن يقال: إن الله يرزق الحلال، أما الحرام فيكتسبه العاصي بنفسه^(٢). ولا يمكن أن يقال إن قاطع الطريق ينهب نهبه بعون من الله^(٣). ولما كان شرب الخمر محرماً في الدين، ويوجب

(١) طبري ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٧

(٢) تقدم الآية ٣ من سورة البقرة (ومما رزقناهم) مجالا واسعا لبحث هذه المسألة، وانظر أيضاً تفسير الزمخشري للآية ٢٢ من سورة الرعد (ج ١ ص ١٨ و ٤٩٥). وعذر النبي [صلى الله عليه وسلم] رفاق أبي عبيدة بن الجراح الذين لم يجدوا ما يأكلون في إحدى الغزوات فوجدوا في طريقهم ميتة فأكلوها، وقال النبي: إنما هو رزق رزقكموه الله (ابن سعد ج ٣ ق ٢٩٩) وراجع الآية ٣ من سورة المائدة.

(٣) في نظر العرب القدماء أن ما نهب من مال هو «من عند الله» على خلاف ما يملك بطريق الإرث (انظر:

العقوبة على فاعله ، فلا يمكن أن يكون الله خالقاً للخمر ، بل أقصى ما يمكن أن يقال هو أنه خالق شجرة العنب ، أما استخراج الخمر نفسها فلا يجوز نسبته إلى الله على أنه فاعل له بل هو عاصره وحده ^(١).

يبدأن هناك صيغة تعوذ في صميم القرآن (سورة الفلق) هي دعاء علمه الله محمداً [صلى الله عليه وسلم] : « قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق » ؛ فلأريب في هذه الآية الأخيرة أن الله [سبحانه] يمكن أن يخلق الشر ، وعلى الرغم من وضوح أن الشر هنا ليس مقصوراً على أنه مخلوق لله مباشرة ، بل هو موضوع التعوذ الذي هو مخلوق لله عن طريق غير مباشر ، ظن بعض المعتزلة أنفسهم أن في وسعهم استئصال هذا المعنى بتقدير الإضافة في قوله سبحانه : « من شر ما خلق » على القطع أى التنوين مع تحويل لفظ : ما ، في نفس الوقت عن معنى الموصول إلى معنى النفي . وبهذا يكون معنى النص : « أعوذ برب الفلق من شر ما خلقه الله تعالى » (ج ٢ ص ٥٦٨) ^(٢).

ومن هذه الأمثلة نفهم أنه تنسب إلى المتكلمين مشاركة مذهبية بفيضة إلى أهل السنة في معالجة نص القرآن (انظر ص ٩٥ - ٩٦ من هذا الكتاب) .

* * *

وسط هذه المنازعات العقيدية المتصلة بتفسير القرآن على نحو مذهبي ، نستطيع أن نلاحظ أيضاً ظهور رجال عقلاء ، أدركوا أن الحامين عن مذاهب متضاربة بعضها مع بعض يرون في استطاعتهم تثبيت مذهبهم على أساس من

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٦٢

(٢) انظر : Muh. Stud. II 240 ، ومثل هذه القنن من التفسير استخدمت أيضاً في عبارة : استوى على العرش ، الواردة كثيراً في القرآن ، لإبعاد تصور أن الله [سبحانه] أخذ مكاناً حياً على العرش بعد الفراغ من الخلق . (انظر الإتيان للسيوطي : النوع الحادى عشر ج ٢ ص ٧) .

القرآن ، فحملهم ذلك على احتقار التفسير الذي يراعى وجهة واحدة ، واتخذوا في جميع مسائل النزاع موقفاً متشككاً بعيداً عن الحماة . وفي الحق أن هؤلاء ، على قدر ما نستطيع معرفته من الكتب ، طائفة قليلة العدد ، جرى الاصطلاح على تسميتهم : الوقوف^(١) .

وقد ذكر على أنه يمثل لذلك المذهب عالم مشهور ، من أهل الكلام والقياس وأهل النظر ، هو : عبيد الله بن الحسن الأنباري ، قاضي البصرة في خلافة المهدي ، (توفي ٧٨٤ م^(٢)) . وهو يصرح بهذا الأسلوب من التفكير : « إن القرآن يدل على الاختلاف ، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب . فمن قال بهذا فهو مصيب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين ، واحتملت معنيين متضادين » . [وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال] : « كل مصيب ، هؤلاء قوم عظموا الله ، وهؤلاء قوم نزهوا الله »^(٣) . [قال : وكذلك القول في الأسماء] « فكل من سمي الزاني مؤمناً فقد أصاب ، ومن سماه كافراً فقد أصاب ، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب ، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب ، لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني . [قال : وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه ، والقول بالسعاية وخلافه ، وقتل

(١) انظر : ZDMG LVIII 399 ، الملل للشهرستاني نشر كيرتن ص ١٢٠
ومن قال بذلك يسمى : واقفياً . انظر مثلاً تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ٦٩ س ٨
(٢) أبو المحاسن بن تفرى ردى نشر جونبول ج ١ ص ٤٤٩ س ١٥ ، وانظر
اليقوبى نشر هوتبا ج ٢ ص ٤٨٤ س ٢ ، ويضعه السعوى في التنبيه ص ٣٥٦
في عصر المعتصم .

(٣) انظر : ZDMG LVII 395 Anm. 4

المؤمن بالكافر ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، وبأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب .
قال [: ولو قال قاتل إن القاتل في النار كان مصيباً ، ولو قال هو في الجنة كان
مصيباً ، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً ، إنما يريد بقوله أن الله تعالى تعبده
بذلك وليس عليه علم المغيب ^(١) » .

وليس بعيداً عن الإمكان أن يكون هذا القول المتشكك من عبيد الله
قد أسهم ^(٢) في عزله من ولاية القضاء (٧٨٢ - ٧٨٨ م) .

وهذا الرأي في عدم المبالاة بالتحديدات العقدية ، وفي الاستدلال على
النظريات المتعارضة بعضها مع بعض من القرآن ، قال به أيضاً في القرن الثالث
عشر الميلادي ، العالم المفسر : أبو الفضائل الرازي ، الذي ألف (قبل سنة
١٢٣٢ م) كتاباً سماه : حجج القرآن ، تعرضنا لبيان أهميته في مكان آخر ^(٣) .

(١) ابن قتيبة (مختلف الحديث) ص ٥٥ - ٥٧

(٢) أبو الحسن بن تفرى بردى نشر جونبول ج ١ ص ٤٤٤

(٣) في كتابنا : بحوث في علم الدين :

التفسير في ضوء التصوف الإسلامى

- ١ -

في الحق ، ليس عملاً هيناً على متصوفة الإسلام أن يجدوا أفكار التصوف متراثة في القرآن ، وأن يروا لأنفسهم حقاً في اتخاذ كتاب الإسلام المقدس شاهد صدق على مذاهبهم الدينية والفلسفية .

ذلك أنه سيكون من العير تصور مذاهب من التفكير الدينى ، تقف موقفاً أشد تعارضاً بعضها مع بعض من موقف الإسلام الأسمى ، القائم على الرواية والنقل ، تجاه التصوف^(١) : هنالك يتجلى أسمى إدراك ممكن لتزيه الألوهية عن ملابسات المادة ، وهنا الاعتقاد بالفيض الإلهى المنبث في كل شيء .

وتخطو حركة التصوف على سبيل التدرج صادرة عن الزهد البسيط المتخلى عن العالم ، ماضية في طريق أفكار الفيض الإلهى المعروفة في الأفلاطونية الحديثة وهى أحد منابع المعرفة عند المتصوفة ، حتى تصل إلى إحساس يتصاعد إلى ذروته بالشوق المحوّم إلى الله ، والحب المضطرم لله ؛ ومن هنا إلى الحالة المثالية من الاستغراق ، وفناء الوجود الشخصى صُعداً في حقيقة الله ، لتصبّ أخيراً في مذهب الحلول .

والتصوف الذى يتكون على هذا النحو إنما يعترف بوجود واحد يثبتته للألوهية ، أما العالم الفانى الكثير الصور والألوان فلا يختصه بواقعية حقة ، إلا من حيث هى انعكاس ، أو سفور وتجلّ ، لذلك الوجود الحقيقى الفذ . وصيغة : وحدة الوجود ، هى الاصطلاح العربى الفنى على ذلك المذهب من إنكار الذات ، الذى تسمو إليه عقيدة التصوف فى مجرى نموها المتدرج ، والذى صار

(١) انظر : C. H. Becker, Christentum und Islam, 40

شعاراً مميزاً مختلف قوالبها^(١) ، وإن ظهر في صياغات مختلفة ، وفي انطباق أقل أو أكثر على مدلوله .

فهو بحق ليس فكرة قرآنية . ثم أين هو أولاً من الشريعة ! وهل يستطيع أحد أن يتحدث في جدٍّ عن قوانين تُشترع لما لا وجود له في الحقيقة ؟

هكذا يتطائر أخيراً محصول الإسلام الإيجابي عن التصوف ؛ وليس من النادر أن يبدو القصد إلى الترضية إذا صور التصوف الشريعة على أنها مرتبة تمهيدية لا غنى عنها ، وذلك حرصاً منه على ألا يفقد بالكلية صواب موقفه في نطاق الأمة الإسلامية . فهي على كل حال ذات قيمة نسبية ، ولكنها تتضال على سبيل التدرج إلى درجة التغلب عليها ، في حين يصل المرء وهو يتغلغل في أعماق حقيقة المشاهدة إلى الغاية النهائية وهي : « اليقين » (*) .

ولكن على الرغم من ذلك يوجد تصوف إسلامي ؛ وهناك كبار من أئمة التصوف يلقون بكل تأكيد وزناً للاتفاق مع الشريعة ، التي تصور أفكارهم تصويراً رمزياً ، ولا تأخذ هذه الشريعة مبدأ مفروضاً .

وإذا فبماذا يفسر هذا التصوف الإسلامي موقفه تجاه حقائق العقيدة الواقعية ؟

(١) نجد زيادة على ذلك في : Vorlesungen 115 ff ، ويقدم الآن إفادة ممتازة في ذلك الموضوع كتاب .

A. Nicholson, The Mystics of Islam (London 1914)
Theolog. Literatur Zeitung, 1914 Nr. 14 : وراجع :

(*) التصوف الذي يتفق مع الإسلام هو الذي لا ينكر أملاً من أصوله ولا فرعاً من فروع ، فلا يجوز أن يصل إلى إلغاء الشريعة في طور من أطواره ، وعلى ذلك أسس أوائل المتصوفة مذاهبهم كأصحاب الرسالة القشيرية ومن على طريقهم . هؤلاء يوقفون بين الشريعة والحقيقة توفيقاً لا يطل أحدهما . أما من يتخذون التصوف سلباً لإنكار الشريعة وكثير ما هم فهم من الملاحدة وقد أنكرت الأمة مذاهبهم وغوqبوا عليها كما حصل مع الحلاج وغيره .

بالتفسير عن طريق التأويل : « ذلك التفسير الذى يذهب مذهب التطرف إذا كان لابد من التوفيق بين أفكار جديدة وبين نص مقدس لا يتحملها ^(١) » . فإن القرآن والشريعة لا يدلان ، أو على الأقل لا يدلان فقط ، على ما يبدو مقصوداً من دلالتيهما اللفظية . بل تحتجب وراء هذه الدلالة أفكار أعمق . والمعنى الحقيقي للتزويل الإلهى لا ينتهى عند هذه البسائط البادية من ظاهره ^(*) . ويمكن التعرف بسهولة حقاً فى هذه الأفكار على الثمرة الإسلامية للبذور الهلنستية . فإلى جانب المعنى المادى للموس للفظ ، يوجد معنى باطنى روحى ^(٢) . وهذه هى المقابلة الإسلامية بين الظاهر والباطن ؛ أو كما يقول ناصر الدين خسرو ، القريب إلى دائرة التفكير الصوفى :

« تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة ،

يبد أن التفسير الأعرق يحل منه محل الروح ؛

وأين يحيا بدن بلا روح ؟ ^(٣) » .

(١) انظر :

Jean Réville, Revue de l'Histoire des Religions XXIII 373

(*) لا ينكر جمهرة علماء الإسلام أن يذهب الفهم فى النص إلى غير ظاهره ، وإن أنكر ذلك أهل الظاهر على وجه أساسى وكثير غيرهم من أهل السنة والمعتزلة كابن الجوزى وغيره ، ولكن من يقولون بذلك يلتزمون ألا تتجاوز المعارف الإشارية ما عرف من أصول الإسلام ، كما يشترطون وجوب الإيمان والعمل بالظاهر على أنه أساس الدين ، ومازاد على ذلك من الباطن فهو نافلة بالشرط السابق وإنما جاءت النصوص ليتعبد بها على الوجه الذى يفهمه العامة ، فقد جاء الدين للناس كافة وليس لفئة خاصة .

(٢) انظر: Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen 146

(عن بطليوس الغنوصى) .

(٣) عن ترجمة : Her. Ethé فى بحوث المؤتمر السادس للمستشرقين سنة

١٨٨٣ قسم ٢ فصل ١ ، ليدن ١٨٨٥ ص ١٩٤ .

وإذا نحن أردنا أن نرجع إلى الأصل في افتراض إمكان التفسير عن طريق الرمز والإشارة ، فنصل أخيراً إلى أروقة أفلاطون الإلهي وإلى مذهبه المثالي . ذلك أن العالم المرنى بما له من ظواهر خاصة إذا كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلي ، فقد يجد هذا المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر . فهذا اللفظ ظل شاحب ؛ أما حقيقته فتقع في عالم المثل ، التي تعدُّ الألفاظ صورها الظلية . يبدو أن هذا المذهب من التفكير يضع الأساس الشرعي المنطقي لكل اتجاه إلى الرمز والإشارة . وعلى ذلك الأساس أمكن أن يزدهر احتمال تفسير النص ، عن طريق الرمز والإشارة ، عند فيلون ، كما عند الأب الكنسي : أوريجين Origenes ، الذي التزم الدفاع عن هذا التفسير تجاه المهاجمات الساحقة من قبل خصمه الوثني سلسوس Celsus .

وإلى جانب تأثيرات خارجية أخرى ، استوعب التصوف الإسلامي أيضاً هذا العنصر وسواه لنفسه . فقد كان متجهاً إلى تدبر قرآنه من هذه الوجهة ، كما كان يساوره الميل على وجه العموم إلى أن يستطيع وجدان أسس بنائه المذهبي ثانياً في هذا القرآن ، وأن يقيم البرهان على أن مبادئه الحاسمة مثبتة في كتاب الوحي المقدس .

بعض مواضع الكتاب [الكريم] بدت للمتصوفة ، دون استخدام حذق من الذكاء أياً كان ، على أنها في نفس الوقت نص يدعم مذهبهم الخاص ^(١) . فكلمات الآية ١٥٦ من سورة البقرة ، الوارد معناها في القرآن على وجوه كثيرة ^(٢) : « إنا لله وإنا إليه راجعون » ، يمكن ، إذا فصلت عن سياقها ، أن تحمل بكل

(١) انظر : D. B. Macdonald, Aspects of Islam (New York 1911) 75, 186; Nicholson 22

(٢) في الآيات العبرة عن هذا المعنى : إليه ترجعون ، وإلى الله المصير ، وإليه تعلقون (في الآية ٢١ من سورة العنكبوت) ، إلى ربك المنتهى (في الآية ٤٢ من سورة النجم) .

سهولة على معنى الفناء في الألوهية . وإذا وُضع « علم اليقين » و « عين اليقين » في مقابلة متاع الحياة الدنيا ، في سورة التكاثر ، كان أيسر على مفكرى الصوفية أن ينشوا دون كثير عناء ضروب تعمقهم في ذلك ، إذ أخذوا هذين التعبيرين اصطلاحاً سائغاً للدلالة على أهداف الاستغراق الفكرى^(١) .

وكم قدمت لهم أولاً خدمات صوفية آية النور السامية العظيمة القداسة (الآية ٣٥ من سورة النور) التي نقشت أولى كلماتها على القبة السماء لمسجد آياصوفيا : « الله نور^(٢) السموات والأرض مثل نوره كشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولولم تمسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم » .

فقد دعت هذه الآية ، بما فيها من غموض حافل بالأسرار يحجب أفكارها ، كما دعت بذاتها أيضاً ، إلى أن يُربط بها تفسير صوفى . ولذلك استغلت أيضاً استقلالاً مشجعاً في أطراد خيالى متصاعد على الدوام مع تدرج نمو التصوف^(٣) . ففى كل كتاب من أدب التصوف على وجه التقريب يأخذ تفسيرها مكاناً خاصاً : النور ، المشكاة ، الزيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولولم تمسه نار ، نور على نور^(٤) ، كل ذلك يدعو إلى الاستغراق فى أسرار هذه الآية والغازها .

(١) كذلك الاصطلاحان المتضادان فى علم النفس الصوفى : القبض والبسط أخذنا من الآية ٢٤٥ من سورة البقرة ، ثم فسرنا هذه الآية فى ضوء التفكير الصوفى (٢) وفى كون الله نوراً انظر :

Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 22 f.
Wetter, Phos. Eine Untersuchung über hellenistische
Frömmigkeit, Uppsala 1915.

(٣) يكتفى سهل التستري (المتوفى حوالى ٢٧٣-٥٢٨٣) بحمل النور المحمدى فى سابق الأزل أساساً للآية ، انظر :

Tor Andrae, Die Person Muhammads 320

(٤) انظر : Kroll فى الكتاب السالف ص ٢٣

وقد عنون الفزالي رسالة له بعنوان : « مشكاة الأنوار » جل فيها آية النور مصدرًا لكلامه . ولم يوضع كثير من الأسرار في موضع قرآني كما وضع في هذه الآية . ويبدو حقًا في نصها الحرفي البسيط ، الذي يمس الفنوصية مسافرًا ، أنها تقصد إلى الإشارة إلى التجلي السماوي ^(١) . ولهذا حفلت بالإشارات واحدة فوق أخرى ^(٢) .

وقدمت فرصة ماثلة للتفسير الصوفي قصة تجلي الله : التي كثر النزاع كذلك على تفسيرها اللفظي ، في سورة النجم ، والتي أغرت متعمقي الصوفية بنشر أسرارهم البعيدة غور التفكير ^(٣) . كذلك تتبادر الصلاحية للإضافات الصوفية دون بحث شاق أصلاً في الآية ١١٥ من سورة البقرة : « والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم » . فهنا يجد الصوفية في سر تعريفًا بمذهبهم في محو فروق العقائد ^(٤) . ويقول إمام التصوف الأكبر في ختام نظريته الخاصة ببيان أهمية النبي هود [عليه السلام] : « فأياك أن تتقيد بمقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ^(*) » ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن

(١) يضع ابن سينا في هذه الآية نظرية المشايخ العرب في درجات ترقى العقل انظر : كتاب الإشارات والتنبيهات نشر فورجيه ج ١ ص ١٢٦

(٢) انظر : عوارف المعارف للسهروردي الفصل ٤٩ (على هامش الأحياء ج ٣ ص ٢٣١) .

(٣) انظر Tor Andrae في الكتاب السابق ص ٧٩ - ٨٥

(٤) انظر 171 Vorlesungen ، وراجع :

Harnack, lehrbuch der Dogmengeschichte (ed. 4) I, 812

(*) ليست هذه عقيدة المسلمين ، « إن الدين عند الإسلام » . ورأى العلماء فيما نقل عن ابن عربي أنه إما مدسوس عليه كما هو مذهب الشرعاني ، أو قاله في حال غيبوبته وشطحاته فهو إذاً لغو من القول صادر عن خرج عن طور التمييز والتكليف في نظر الشرع . وإذا صحت نسبته إليه في صحوه فقد بدل دين الله وشرعية محمد صلى الله عليه وسلم .

في نفسك هوى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول : (فأينا تولوا قدم وجه الله) وما ذكر أيننا من أين . وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشيء حقيقته^(١) فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أيتية كل وجهة ، وما ثم إلا الاعتقادات . فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور^(٢) ، وكل مأجور سعيد ، وكل سعيد مرضى عنه^(٣) .

« عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ماعقدوه »^(٤)

يبد أن القرآن لا يتيح للمتصوفة بكثرة كبيرة فرصة التوحيد بين مذاهبهم وبين آيات يؤخذ منها - على التفسير المتعارف أيضاً - معنى بعيد الإدراك . وهم يجدون أمامهم في الأحوال الغالبة قصصاً عن أحداث يومية رتيبة ، وتشريعات للعبادات والمعاملات ، وتحذيرات خلّقية مصوغة في أسلوب بسيط . وفي مثل هذه الأشياء كذلك يُفنى التصوف - مع تجاوز التفسير المنقول الحدود^(٥) ، في حرية

(١) وهنا موضع يعقق فيه مطابقة التشريع ، ويذكر أن اتباعه من « الأدب » . مع دفع التعارض الظاهر بين الآية ١١٥ من سورة البقرة [وله الشرق والمغرب فأينا تولوا قدم وجه الله] والآية ١٤٤ منها [فويل وجهك شطر المسجد الحرام] . (٢) في الاستشهاد هنا بهذا الحديث المشهور الوارد في حرية الاجتهاد انظر :

ZDMG LIII 649

(٣) محي الدين بن عربي : فصوص الحكم (مع الشرح ط . القاهرة ١٣٠٤ - ١٣٢٣ هـ) ج ٢ ص ٦٠ وما بعدها

(٤) بيت لمحي الدين بن عربي ورد في شرح عبد الرحمن جامي بمناسبة موضع القصص الآنف ذكره .

(٥) يقول شهاب الدين السهروردي الصوفي (المتوفى ٦٣٢ هـ = ١٢٣٤ م) الرافض المذهب التصوف التيوصوفي ، بمناسبة محاولات تفسير « الروح » في القرآن (ويبدو أنه يستند فيما يقول إلى « الجنيد ») : « ويجوز أن يكون كلامهم في ذلك بمثابة التأويل لكلام الله تعالى والآيات المنزلة ، حيث حرم تفسيره وجوز تأويله ، إذ لا يبع القول في التفسير إلا قل ، وأما التأويل فتتمد العقول إليه بالباع الطويل » (عوارف المعارف على هامش الإحياء ج ٤ ص ١٠٧) .

لاتوقفها قيود ، ومع استخدام أمثال بعيدة المضرب والمورد في الغالب - بالكشف عن أفكار يرى أنها مكنونة في حُجُبها ، ولا يعقلها إلا العالمون .

وقبل أن نأتى بالتفصيل على وصف الأسلوب الذى يؤدى به التصوف مقصده هذا ، ينبغى لنا أن تقدم بعض الحديث عن حركة دينية فلسفية محاذية له في الإسلام ؛ وهى حقاً لاتتحد مع التصوف ، ولكنها تؤدى إلى أهداف مماثلة له . تلك هى نشاط جماعة « إخوان الصفاء » بالبصرة في القرن العاشر للميلاد .

ذلك النشاط ، الذى انتشر بجدِّ في الترجمة يظله تشجيع الخلفاء العباسيين ، والذى شمل الآثار الفلسفية والطبيعية العلمية من الأدب الإغريقى ، فتح للعالم العربى - الإسلامى آفاقه التى كانت حتى ذلك العهد مجهولة بالكلية ، والتى شغفت الدوائر المفكرة باستئناسها واصطناعها لنفسها .

والتعرف إلى هذا الأدب ، الذى تلقَّوه حقاً عن طريق غير مباشر ، لم يُقَصَّر في التأثير على مذاهب التفكير الدينى ، وإن كان ذلك بالنسبة إلى قلة مختارة فحسب . فقد وجهت أفكار الأفلاطونية الحديثة هذه القلة على وجه الخصوص توجيهاً مطرد الأثر . ولم تكن الأفلاطونية الحديثة شعاراً خاصاً للكتب المنتمة من أول الأمر إلى هذه الدوائر الفلسفية ، والمنقولة عن طريق الترجمة إلى الأدب العربى فحسب ، بل كذلك آثار أرسططاليس ، التى ازداد بها الأدب العربى ثروة ، واتسعت بها مادة الفكر عند المفكرين الإسلاميين ، كانت فى صبتها التى وصلت بها إلى المشرق قد اصطبغت بالأفلاطونية الحديثة ، عن طريق الشروح والتعليقات الصادرة عن هذه المدرسة ، وعن مدرسة الاسكندرانيين . وقد كان ممكناً حقاً فى مثل هذا التحوير لأفكار الاستاجرى (أرسطو) أن تنتشر آثار أساسية من الأفلاطونية الحديثة دون ارتياب فى أنها كتب لأرسططاليس ، وأن تتحلّى بالانتساب إلى اسم أرسططاليس دون عقبه أو تعثر^(١) . هذه الكتب

(١) انظر زيادة على ذلك فى : Kultur der Gegenwart I 5, 2. ed. 308

لم تبد ما اشتملت عليه غير متعارضة مع الافتراضات الدينية فحسب ، بل لقد تلقاها رجال الفكر في نهم حجباً مؤيدة لأحاسيسهم الدينية ، وقوالب عقلية يمكن أن تصاغ عليها تلك الأحاسيس .

فما تعلمه الأفلاطونية الحديثة عن حقيقة النفس ، وعنفيضها الصادر عن دائرة الألوهية والعقل الأعلى ، وعن فناء المادة ، وعن سجن النفس الجزئية ، للتنمية إلى النفس الكلية ، في عالم الأشباح ، الذي هبطت إليه للامتحان والتطهير ، لتحل طبيعتها الروحية البحت ، التي لم تختبر بعد على محك العمل ، بالفضيلة والعمل الطيب في الحياة الدنيا ، ثم ماتعلمه بعد ذلك عن رجوع النفس الممتحنة في العالم الأرضي إلى وطنها الروحي الأصلي : كل هذه التعاليم أمكن أن تعد في نظر رجال الفكر آراء منسجبة النغم مع الآمال الدينية ، كان يستعان بها على تفسير التصوير المادي ، الذي لبسته هذه الآراء في الرواية الماثورة المناسبة للشعب الساذج ، وكل هذا كان من السهولة بمكان أن يصاغ صياغة إسلامية ، لاسيما وقد ساق الأفلاطونية الحديثة معها تفصيلات قصصية شعبية ، أمدت التصورات الخرافية نفسها بالغذاء : عالم الشياطين ، سيادة حقيقة لعالم الروح تستوطن الأفلاك العليا ، وكثير مما يتصل بذلك . ولم يكن من العسير كذلك أن يوجد ، في نطاق هذه الأفلاطونية الحديثة المصوغة في قالب إسلامي ، مكان لمهام النبوة ، ولتدرج أطوارها ، وبلوغ كمالها بمحمد [صلى الله عليه وسلم] .

وقد استخلصت جماعة « إخوان الصفاء » جماع هذه الاتجاهات في القرن العاشر الميلادي . فأنشأ أعضاؤها الذين ظلوا مجهولي الأسماء ، في ٥١ بحثاً متصلاً بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، دائرة للعلوم ، قدموا فيها مجموعة تصور نظاماً للأفلاطونية الحديثة الإسلامية ، مزوداً بثروة من الفيناغورسية ، والفنوصية ، والهرمسية ^(١) ، بمقدار ماتتحمله الأفلاطونية الحديثة ، وعلى ترتيب ظاهري يطابق

ترتيب أرسططاليس . وفي ختام هذه الدائرة العلمية ، تقف على طبيعة الدعوة ،
والنشاط في الدعوة لها ، وعلى ترقى أعضائها من طلاب المعرفة ، إلى نفسانيين ، إلى
روحانيين - كما في بعض النظم الغنوصية - وأخيراً على أفكارهم الخفية ، التي لا يجد
إليها مدخلا إلا الأذهان الناضجة نضجاً كاملاً ، أى ذلك المذهب السرى الذى
يبلغ ذروته فى معرفة كيف يصل الإنسان الذى خلق فى أعلى درجات الروحانية ،
وحرر نفسه بتعاطى تعاليمهم على وجه التدرج من قيود المادة ، إلى أن يكتسب
لنفسه السلطان على المادة : محض دراسة للنجوم^(١) ، والسحر ، والكيمياء ، ذلك
الذى ألقوا له وزناً^(٢) فى هذه الفصول ، وتوجوا به ما كتبوه فى الفلسفة
« الباطنية^(٣) » .

وقد ظهرت متركزة فى أوائل درجات بحثهم الدينى فكرة « المعاد » ،
وتطهير النفس الجزئية وتزكيتها ، وسموها إلى العالم الروحانى الذى هبطت منه أولاً ؛
ورجوعها إليه ثانياً هو الهدف الأسمى والمطمح الأعلى لطوافها الأرضى . ومصيرها
الأخرى متوقف على درجات طوافها الأرضى ونتائجها : هل تنهض ثانياً بنفسها
إلى الدائرة النورانية الروحانية المحضة ، دائرة الطهارة والكمال التامين (وهذه
هى الجنة) ، أو تقضى فى منطقة الزمهرير تحت دائرة القمر وجوداً متحيراً مضطرباً

(١) فى رسالة : « الانسان والحيوان أمام ملك الجن » [انظر رسائل إخوان
الصفاء ج ٢ ص ١٣٧ وما بعدها] التى نشرها ديتريش فى لينز ١٨٧٩ ص ١١١ -
١١٤ يذكر إخوان الصفاء على لسان متكلم الحيوانات نظرية عقلية فى القيمة
النسبية لعلم النجوم ، يبدو أنهم يوجهون الخطاب فيها إلى المبتدئين الذين لم يتبحروا
بعد فى ذلك العلم .

(٢) انظر كتاب حقيقة النفس : Buch vom Wesen der Seele 29ff.

(٣) انظر موقف أهل السنة الاسلاميين من علوم القدماء فى الكتاب المذكور

فى التعليق السابق : Anm.4

لا يزال معذباً دائماً بالشوق إلى المادة الخالدة^(١) (وهذا هو عذاب الجحيم) . ولا يغيب عن أذهاننا كيف صيغ التصور الإسلامى للجنة والنار فى هذا التأويل الأفلاطونى الحديث . وحول هذا المذهب الروحى يدور المنهج الكامل « لإخوان الصفاء » . فهذا المذهب هو المبدأ ، والمركز ، والغاية لفلسفتهم الدينية . وهم يقودون حرباً عنيفة على علم « الكلام » . وهذا أيضاً بسبب أن أنظار علم الكلام لا مكان فيها لحياة النفس . فالنفس فى دائرة هذا النظام الكلامى ليست إلا عرضاً للمادة المفهومة على نحو ذرى ؛ فهى إذاً ليست مادة لذاتها ، بله أنها مادة سابقة الوجود ، كما يعرفها أصحاب الأفلاطونية الحديثة .

وقد فهم « إخوان الصفاء » - طبعاً بالنظر إلى الطبقات الدنيا من المريدين الذين يروضونهم - أن يحافظوا على اتفاقهم مع الدين ، لاسيما مع دين الإسلام . فهم يفيضون تماماً فى الإشادة بالقيمة السامية ، التى يضعونها للأديان الإيجابية الماثورة ، والمكانة العالية للأنبياء ، ومؤسسى الأديان ، ورجال الله ، الذين أرسلوا معلمين ومثلاً نموذجية للإنسانية ، بما وصلوا إليه من أسنى الدرجات الروحية عن طريق الإنكار ، الذى أخذ عندهم مظهر العمل الواقعى ، للقيم الأرضية . بيد أن الهدف الحقيقى الذى يطمح إليه « إخوان الصفاء » هو : الدين المطلق ؛ أى تطهير النفس ، والتشبه بالله عن طريق فلسفتهم . والمعلمون الدينيون ، ووثائق الأديان التاريخية التى ظهرت فى مجرى نمو الإنسانية - وإذاً وثائق الإسلام كذلك - تقدم صوراً رمزية لهذا الهدف الذى ينبغى الطموح إليه . وينبغى فهم معناها الحقيقى على سبيل التأويل لحسب .

(١) راجع كتاب حقيقة النفس 53 Buch vom Wesen der Seele وفى هذا التصورات أثرت آثارها مؤثرات صوفية مختلفة ، حول النفس الآئمة للنبوذة هنا وهناك ، انظر : J.Kroll Die Lehre des Hermes Trismegistos 310

إلى هذه الطريقة تنتمى مطامح « إخوان الصفاء بالبصرة » فى السياق الحالى لرسائلهم . فهم يمثلون - على أبرز الوجوه - مذهب التأويل الإشارى للمأثورات الروحية عند جميع الشعوب . وكذلك الخرافات ، التى يقدمها الكتاب الهندى : Pautschatantra فى ترجمته العربية بعنوان : كلية ودمنة ، أولوها على أنها إشارات لنظر ياتهم^(١) . وأكثروا مآثلاً اهتمامهم ، فى ضوء أهدافهم المباشرة ، تأويل المأثورات الإسلامية . فهم يجدون تحت غطاء التعبير فى الوصف القصصى صوراً لحقائق أبعد سما ، يستسيغ الناس إدراكها بمقدار مراتب أفهامهم . وكما هو الحال فى معرفة الأمور الظاهرة ، التى يتوصل إليها تارة عن طريق الإدراك الحسى وأخرى بالتعلم عن طريق الرواية والنقل ، وطوراً بالتمق النظرى ، وطوراً آخر عن طريق الكشف الباطنى (الإلهام) - مراتب للمعرفة تتدرج تبعاً لاستعداد الناس ومواهبهم - ، كذلك يختلف تبعاً لما ذكر فهم الحقائق الدينية فهما يستطيع السذج غير الناضجين إدراكه على وجه مادى ملموس فقط ، يأخذ عند الكاملين قالب الحقائق الفلسفية العميقة^(٢) .

وهم يعرفون فى كُنائهم عن هذه الحقائق ، كيف يحوطنون أنفسهم بغموض صوفى يحاذى إلغاز التام . فهم لا يتخلفون فى إلغاز أساليب التعبير الملتوية عن الصوفية ، إذا حلوا مثلاً بالكلمات التالية تلك المسألة التى كثر الاختلاف فيها - كما رأينا ص ١٢٥ فما بعدها - منذ بدء التفكير العقدى فى الإسلام ، وهى مسألة رؤية الله [سبحانه] حيث قالوا - وهى فى نظرى مجرد عبارات - : « وهى (رؤية الله تعالى) رؤية نور بنور لنور فى نور من نور^(٣) » . والمظنون فى هذا

(١) انظر : Der Islam I 23

(٢) إخوان الصفاء . (طبع بومباي) ج ٣ ص ٨٧ ، مع ملاحظة عقيدة البعث

(٣) إخوان الصفاء ج ٣ ص ٧٢ .

النوع من التعبير^(١) ، الذى ليس من النادر وروده فى كتابات الصوفية^(٢) ، أنه تمرين نحوى على استعمال حروف الجر فى اللغة العربية . وربما لم يكن قد فهمه إلا أكابر الراسخين المتراضين من الجماعة .

والتعاليم المحوطة بالأسرار ، التى يشير إليها « إخوان الصفاء » تكراراً ، ولا يفتأون يحذرون^(٣) من نشرها أو إعطائها لمن لم يهبوا أنفسهم لها ، أو من لم يفعلوا ذلك على وجه كاف ، يبدو أنها ترجع فى الجانب الأكبر إلى تفسير القصص الدينية فى القرآن والحديث عن طريق التأويل^(٤) . فهم يقولون : « واعلم أن الكتب الإلهية تزيلات ظاهرة ، وهى الألفاظ المقروءة المسموعة ، ولها تأويلات

(١) مثلاً فى الإحياء ج ٢ ص ٣٦٨ س ١٣ من أسفل حيث ورد فى صمغ ألحان الجماعات الصوفية : « فيسمع لله وبالله وفى الله ومن الله » ، ونحو ذلك فى ج ٤ ص ٢٨٨ س ١١ ، وكما يقول ابن سالم (انظر : ZDMG LXI 75) فى النية : « النية بالله لله ومن الله » (فى عوارف المعارف طى هامش الأحياء ج ٣ ص ٨٨ ، ويقول ابن سالم فى نفس الكتاب ج ٤ ص ٢٨٣ عن أعلى درجات الصبر : الذى صبره فى الله والله وبالله) .

(٢) يستعمل هذا الأسلوب — فيما عدا ذلك — طى نحو معتدل كما ورد فى مباركة الرسول [صلى الله عليه وسلم] زواج طى بغاطمة : « اللهم بارك فيهما وبارك عليهما وبارك لهما » (ابن سعد ج ٨ ص ١٣) .

(٣) كما فى ج ٣ ص ٨٤ : « وزيد أن نلوح من هذا السر طرفاً ونشير إليه إشارة ما ، إذ لا يجوز التصريح به اقتداء بسنة الله عز وجل (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) » . وفى ص ٩٨ من نفس الجزء : « فافهم يا أخى هذه الإشارات والتنبيهات وقس طى ذلك نظائرها ولا تنفس الأسرار » . وفى ص ١٤٠ : « وهى (أى الحروف والرموز العديدة) السر المكتوم الذى لا يصح أن يعلمه كل أحد إلا الخواص من عباد الله المخلصين وقد ذكرنا طرفاً من الإشارة إلى هذه الحروف ودلنا طى أنها سر القرآن ولا يجوز الإفصاح عنها إذ لم يأذن الحكماء والأنبياء صلعم » . وراجع ج ٤ ص ٢٦٥ ومثل ذلك كثير .

(٤) انظر تأويل قصة أهل الكهف السبعة ج ٣ ص ٩٨

خفية باطنة ، وهى المعانى المفهومة المعقولة^(١)؛ وهكذا لواضى الشريعة موضوعات عليها وضعوا الشريعة ولها أحكام ظاهرة جليلة ، وأسرار باطنة خفية .

وفى استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين فى دنياهم ، وفى معرفتهم أسرارها الخفية صلاح لهم فى أمر معادهم وآخرتهم ، فمن وفق لفهم معانى الكتب الإلهية ، وأرشد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة ، واجتهد فى العمل بالسنة الحسنة ، والسير بسيرة العادلة ، فإن تلك النفوس إذا فارقت الجسد ارتفعت إلى رتبة الملائكة التى هى جنات لها [وهى ثمانى مراتب] ، وفازت ونجت من الهوى ذى ثلاث الشعب ، التى هى الطول والعرض والعمق ، وارتفعت فى درجات الجنان والمراتب الثمان ، التى سعة كل واحدة منها كعرض السماء والأرض ، ومن لم يرشد لفهم تلك المعانى ولا معرفة تلك الأسرار ، ولكن وفق للعمل بسنته العادلة وأحكامه الظاهرة ، فإن تلك النفوس عند مفارقتها الجسد تبقى محفوظة على صورة الإنسانية إلى أن يتفق لها الجواز على الصراط المستقيم^(٢) »

وإذا يحصل فقط على السعادة الكاملة فى الحياة الآخرة ، أولئك الذين يدركون الحقيقة الواقعية للكتاب والشريعة بمعناها المتأول . أما معناهما الظاهرى وحده فلا يحقق انفصالا كاملا عن الجبنانية ، فاتباعه يقود الصالحين إلى نوع من « الأعراف » - مدخل الجنة - ؛ عليهم فيه أولا أن تسمو مطامعهم إلى الصلاحية والجدارة بالدخول ذات يوم إلى موطن السعداء^(٣) .

(١) يقول « إخوان الصفاء » مثل هذا فى رسالة الحيوان والإنسان عند ملك الجن على لسان متكلم الحيوانات ، مع الإشارة إلى الآية ٤ من سورة التين : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » : « قال الزعيم [أى زعيم البهائم] إن للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون فى العلم » .

(٢) إخوان الصفاء ج ٤ ص ١٨٩

(٣) كتاب حقيقة النفس ٦١

وفى قصيدة تعليمية ، متداولة - للأسف فى صياغة كثيرة العيوب ، تبدأ بالآية القرآنية (١ من سورة القمر) : « اقتربت الساعة وانشق القمر » ، جمع « إخوان الصفاء » أسس الآراء الدينية التى قال بها علماءهم ؛ ويقدم تفسير لهذا الشعر التعليمى ، النامض تماما فى بعض الأحيان ، يباناً عن آراء مذهبهم الأساسية فى : الموت ، والمعاد ، ودلالة نسب الأعداد فى العلاقات الدينية ، والمعانى المحوطة بالأسرار للحروف المقطعة فى فوائج بعض السور من القرآن الخ . ومن ذلك أيضاً مسألة :

ما أمور خفيت أنباؤها عن ظاهرين راع كالجر (١)
ثم يذكّر بعد ذلك سرّ القصص الدينية ، التى ينبغى فهمها - فى نظر إخوان الصفاء - على وجه التأويل . وهذه بعض أمثلة :

وما هى الحية والطاووس إذ كانا مُعِينَيْنِ لإِبْلِيسَ الْخَسِرِ ؟
(أى فى إغواء آدم) .

وما هى الخنطة إذ حُدِّرها آدم من بين النبات والخضر ؟
وكيف لما ذاقها بدت له سوائه وكان قبل مستتر ؟
وكيف تعليم الغراب أولاً قاييل دفنا لأخيه إذ حضر ؟
وما هى النار التى كانت على الـ خليل إبراهيم برّداً إذ شكر ؟
وما هى الطير التى أنشرها له الإله بعد موت إذ صبر
وما هو الطوفان إذ عم وما سفينة الألواح فيه والدمر
وما قيص يوسف وذئبه والدم إذ جرى يافك مشتهر
(أى الذئب الذى قال إخوة يوسف إنه أكل يوسف) .

والجب إذ أُلقيَ فى غيته والحبس إذ خص بما منه بهر
الخ الآيات المتعلقة بيوسف ؛ ثم :

[وخر ذو الملك سليمان] وما خاتمه وما العصا ساعة خرّ
وما هو الطير وما منطقها [والريح إذ تجري به وتنسخر]
ثم : ويونس إذ بلعته حوته [فشاهد الأنجم فيها واعتبر]
ثم : ونوم أهل الكهف والبعث لهم وكلبهم سابعهم حسب الخبر
وسد يأجوج ومأجوج ومن يلحسه من زمر بعد زمر
ثم : وما طلوع الشمس من مغربها ما بين قرنيّ مارد لا ينزجر
الح ماذكر. ولم تعط الأجوبة على ذلك. والظاهر أن هذه هي الأسرار التي
يحتفظ بها « إخوان الصفاء » للمختارين من جماعتهم ، والتي يحذرون من
إفشائها . وهم يختمون ذلك بقولهم : « واعلم يا أخي أن هذه الآيات وما فيها من
المسائل إنما هو إرشاد للتأديين بإصلاح الأخلاق ، وتنبيه للمرتاضين بعلم النفس
على الأسرار النبويات ، ومافى موضوعات الشرائع من الرمز. ولا ينبغي لأحد من
إخواننا أن يجيب أحداً إذا سئل عن هذه المسائل إلا لمن هذب نفسه وأصلح
أخلاقه . لأن صدأ النفس ورداءة أخلاقها ممتنع من فهم معاني هذه » .
يبد أن المسائل المطروحة تدل بما فيه الكفاية على أنه قد حصل في هذه
الدائرة تعاطى نوع من التفسير « الفيلوني » أوّلت فيه موضوعات القصص القرآني
إلى مدارك مجردة . فالمعنى الظاهري للفظ يبقى على أنه « مقروء ومسموع »
أما الحقيقة فهي أعمق من ذلك ، فهي « المعقول » المستكن في المعنى الظاهر .
وهي ليست شائعة الفهم لكل إنسان .

على أنهم لا يصطنعون دائماً هذا التعلق بالأسرار . فهم يعبرون أحياناً تعبيراً
صريحاً ، إذا ظنوا أنه سيمن أن يفهمهم أيضاً - لبساطة أفكارهم وسهولتها -
المرتاضون في المراتب الدنيا ، أو حتى من هو خارج عن دائرتهم : وفي مثل هذه
الأحوال يأخذ تفسيرهم الإشاري أحياناً طابع تفسير : « المدرّش » عند اليهود
وذلك كتفسيرهم مثلاً للآية ١٧ من سورة الرعد ، وهي تمثيل ربما كان صادراً عن

التأثير الخفي لعبارات التمثيل في الأناجيل الموافقة : « هو الذى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدًا رايًا وما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » ، فالنص الذى يتحدث هو نفسه عن الأمثال ، يدعو هنا إلى التجوز والإشارة .

وإذا كنت قد سميت التفسير الذى لقيته هذه الآية عند إخوان الصفاء بأنه من نوع تفسير « المدراس » ، فقد تراءى لى فى ذلك أن الماء والمطر يؤولان أيضاً فى تلك الدائرة من دوائر التفسير للنص المقدس بالتوراة ؛ فقد ورد (فى سفر التثنية الفصل ٢ من الإصحاح الثانى والثلاثين) : « يهطل كالمطر تعليمى ويقطر كالندى كلامى » ، وورد (فى سفر إشعيا ، الفصل ١ من الإصحاح الخامس والخمسين) : « أيها العطاش جميعاً هلموا إلى المياه . » ويفسر « إخوان الصفاء » هكذا ^(١) « أنزل من السماء ماء ؛ يعنى القرآن ؛ فسالت أودية بقدرها ؛ يعنى حفظها القلوب بمقاديرها من القلة والكثرة ؛ فاحتمل السيل زبدًا رايًا ؛ يعنى ما يحمل ألقاظه وظاهره معانى متشابهاتها حفظها قلوب المناققين الزائفة الشاكين المتحيرين ؛ فأما الزبد فيذهب جفاء ؛ يعنى الأباطيل والشبهات ، تذهب فلا ينتفع بها ؛ وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ؛ يعنى ألقاظ التنزيل تثبت فى قلوب المؤمنين المصدقين وتشر الحكمة » .

ولا يبسط « إخوان الصفاء » تأويلهم الإشارى على القصص المقدسة بحسب ، بل كذلك على جوانب الدين التى تتناول تشريع العبادات ، فهم يقولون : « وما فى أيديهم من أخبار أنبيائهم وما فى أحكام شرائعهم من الحدود والرسوم والأمثلة ، فإن ذلك كله إشارات للنفس بالتذكار لها ما قد غفلت عنه من أمر معادها ومبدئها مثل مقادير القروض على أعداد مخصوصة ، ومثل أحكام

النبيين على شرائط معلومة ، ومثل تأديتها في أوقات معروفة ، ومثل التوجه إلى جهات مختلفة ، ومثل التبعّد على فنون متباينة ، إن كانوا من أهل التوراة أو من أهل الإنجيل أو من أهل القرآن . فإن تعلقهم بظاهر أحكام شرائعهم ، وحرصهم وعنايتهم بقراءة كتب أنبيائهم وإقرارهم بصواب ما فيها من الأحكام للدين والدنيا حجة للمذكرين لهم بعد ما جهلوه من أمر عالمهم ، وما قد نسوه من أمر معادهم ومبدئهم ، وشاهد عليهم ما قد جحدوه من معاني هذه المسائل التي ذكرناها ^(١) . بل أيضاً في أنظمة الأديان الوثنية يجدون مثل هذه القيم الرمزية التي ليست مجهولة عند معتقديها ، ولن تنطهر النفوس إلا بالإيمان بذلك عن طريق الرمز والإشارة . وينبغي أولاً أن يأخذ الناس هذه التعاليم عن إيمان بها دون سؤال عن البراهين ؛ ثم يحتاج المذكر أن يسلك بهم طريقة التعليم إلى التدريج ، فإذا تهذبت نفوسهم وصفت أذهانهم وقويت أفكارهم ، أطلقت لهم أجوبة من هذه المسائل ببراهينها ^(٢) .

والظاهر أن الغزالي كان يضع نصب عينه ، إلى جانب الباطنية المنشقين ، جماعة « إخوان الصفاء » أيضاً ، الذين وضع قيمتهم الفلسفية في منزلة جد منحة ^(٣) . وذلك حين يناضل آراء الفلاسفة الذين يفسرون بعث الموتى بزوال الجهل والضلال بتأثير العلم المحيي للعقول والنفوس ^(٤) ، وتلقف عصا موسى لسحر

(١) يذكر السهروردي في عوارف المعارف : الباب ٤٨ (ج ٣ ص ٢٥٥ طى هامش الإحياء) نفس هذا التفسير على وجه التقريب نقل عن ابن عباس .

(٢) إخوان الصفاء ج ٤ ص ١٠٢

(٣) بسمهم : حشوية الفلاسفة (المنقذ من الضلال ، طبع القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ١٩) .

(٤) كما عند الفنوصيين : « إرشاد إلى الشفاء الروحي » انظر :

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. ed.) 289

السحرة المصريين بأنه اشارة إلى أن موسى أبطل شك المنكرين بمجج إلهية لا تقبل إنكاراً ولا رداً . فمثل هذا التفسير يطابق أسلوب جماعة المفكرين البصريين .

ولكن الغزالي لم يرفض بذلك رفضاً مطلقاً كل ما تجاوز المعنى الظاهر البسيط للفظ من تغللل أعرق من ذلك في دلالة النصوص المقدسة . بل هو يتطلب أيضاً من المختصين أن ينفذوا إلى ما وراء المعنى السطحي لألفاظ القرآن ، ويعرف كيف يسوق الشواهد على ذلك من أقوال من رأى ذلك الرأى من رجال العهد الأول ، وأن « في فهم معانى القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغا ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه ^(١) » . وهو يقول بمناسبة الآية ١٧ من سورة الأعراف (حيث يدور الكلام على مشقة الشكر لله) : « إنه لا يعرف معنى هذه الآية من لم يعرف معنى هذا كله (ما ذكره في سياق الكلام) وأموراً أخرى وراء ذلك تنقضى الأعمار دون استقصاء مبادئها ، فأما تفسير الآية ومعنى لفظها فيعرفه كل من يعرف اللغة ، وبهذا يتبين لك الفرق بين المعنى والتفسير ^(٢) » . والنصوص الواردة في النهى عن التفسير بالرأى (انظر ص ٥٥ فما بعدها من هذا الكتاب) لا يمكن أن يفهم منها أنه يجب على المرء رواية وجوه التفسير المنقولة عن الأجيال المتقدمة ، وهو مكتوف الأيدى بإزائها ، وأن يمتنع عن كل استنباط واستقلال في الرأى .

فإن أكابر الثقات في التفسير المأثور ، مثل ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ، لم يعبروا أنفسهم إلا عن آرائهم الخاصة في تفسير القرآن ؛ وفي أحوال فردية فقط يستطيعون الرجوع إلى تقارير النبي [صلى الله عليه وسلم] .

(١) إحياء ج ١ ص ٢٧٥ س ٢

(٢) إحياء ج ٤ ص ٩٢

وعلى هذا فقد يمكن استنباط أن وجوه التفسير التي يقول بها هؤلاء الثقات ينبغي الطعن فيها بأنها تفسير بالرأى . وبصرف النظر عن الأقوال التي نشأت في وقت متأخر ، والتي تتحدث عن باطن القرآن ، يتطلب القرآن نفسه التغلغل إلى ما وراء المسموع والمنقول من معنى مقصود في كلام الله^(١) .

وإذا كان ابن مسعود يقول : « من أراد علم الأولين والآخرين فليتبدر القرآن » ، فإن ذلك لا يحصل بمجرد تفسيره الظاهر . فالعلوم كلها داخلية في أفعال الله [عز وجل] وصفاته ، وهذه العلوم لانهاية لها ، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها ، وفيه رموز ودلالات إلى كل ما أشكل من ذلك على النظر ، ومهمة التفسير هي استخراج كل ذلك العلم من الكتاب الكريم بالتعمق في تفصيله .

فأما النهي عن تفسير القرآن بالرأى فيرجع فقط إلى استغلال القرآن استغلالاً مذهيباً لصالح النظريات الحزبية العقيدية ، وإلى الإشارة والرمز الإختياري ، الذي لا يؤمن أصحابه أنفسهم بصحته .

وإيجاب الوقوف عند التفسير المأثور يهدف من ناحية أخرى إلى التمسك بالتفسير المنقول للتركيب النحوي ، والدلالة اللغوية للكلمات^(٢) . ومن هنا كانت خواطر التفسير بالرأى ممنوعة ، وكان الاعتماد المطلق في ذلك على الفهم اللغوي العربي البسيط (ظاهر العربية) . ووراء هذه المعاني الظاهرة محتجب المعنى الباطني ، وتستكن أسرار القرآن ، التي ينبغي البحث عنها بتغلغل وفناذ أعق من ذلك . ولن يترتب على ذلك مناقضة لظاهر التفسير ، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه^(٣) .

(١) انظر الآية ٨٣ من سورة النساء : « لعله الذين يستنبطونه منهم » .

(٢) إحياء ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٨ ، حيث ساق أمثلة كثيرة .

(٣) إحياء ج ١ ص ٢٧٨

بما ذكرناه هنا على سبيل الاقتباس فقط من ترتيب أفكار الغزالي ، يتضح أنه يوافق على تفسير القرآن عن طريق التصوف . ولكنه لا يريد أن يسمح لهذا التفسير أن يستمر في خطواته إلى درجة التفسير الإشاري .

على أنه في هذه المسألة أيضاً ، حتى مع رعاية النمو الباطني عند الغزالي ، الذي يمكن أن يفتر وجوه الاختلاف بين مراحل حياته المختلفة ، يتبين نقص الوحدة ، وعدم تكامل الحلقات في ترتيب أفكاره . فعلى حين هو من ناحية يرفض رفضاً حاسماً ، حتى في المراحل المتأخرة من حياته ، تفسير النصوص والتصورات الدينية على وجه رمزي إشاري غير قائم على أساس الرواية ، إذا به يذكر اعترافات هامة - من ناحية أخرى - بذلك . فهو يفهم مثلاً الآية ١٧ من سورة الرعد - دون رجوع إلى نقل قديم مع ذلك^(١) - على نحو يماثل على وجه التقريب ما عرفناه آنفاً من تفسير « إخوان الصفاء »^(٢) .

وفي كتبه الصوفية ، التي نحا بها منحى الغموض والأسرار ، يطبق الغزالي على وجه الخصوص التفسير الإشاري بكثرة ؛ وقد خصص كثيراً من رسائله تخصيصاً تاماً لمثل هذه الوجوه من تأويل التصورات الدينية . ففي رسالته التي ألّفها في تأويل آية النور (انظر ص ٢٠٥ - ٢٠٦ من هذا الكتاب) يؤول أمر الله [سبحانه] لموسى أن يخلع نعليه لانه بالوادي المقدس (انظر الآية ١٢ من سورة طه) ، بأن من يريد إدارك الوجدانية الحقيقية يجب عليه أن يطرح عن نفسه التفكير في الحياتين الدنيا والأخرى^(٣) ؛ وهو تأويل منبث في جميع أدب

(١) إحياء ج ١ ص ١٠١

(٢) انظر رسالة الغزالي في الرد على الباطنية ص ٢٨ تعليق رقم ٢ ، وفي تأويل الحديث عن امتناع الملك من دخول بيت فيه كلب ، انظر الإحياء ص ج ١ ٤٨

(٣) مشكاة الأنوار للغزالي ، طبع القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٣٣

التصوف الإسلامي^(١)، وساق له^(٢). أرتور كريستنسن Arthur Christensen سلسلة من الأمثلة المطابقة له من أدب التصوف الفارسي^(٣).

وفي التصورات الأخروية على وجه الخصوص ، يرفض الغزالي التفسيرات المبنية على التأويل . فهو في كتاباته التي صدرت في مراحل مختلفة من مجرى نموه^(٤) ، وفي الجزء الرابع من كتاب الإحياء بخاصة (الباب السابع من الكتاب المباشر) من بين كتبه المتأخرة ، يدرك المأثورات المتعلقة بالحساب والأمور الأخروية على نحو يطابق مدلولها تمام المطابقة . وفي رسالته^(٥) التي كتبها خصيصاً في أحوال الآخرة ، يقف في وضوح تام موقف الرفض تجاه محاولات تقصد إلى استعمال التفسيرات المبنية على التأويل فيما ورد متصلاً بالأمور الأخروية ، وسلب النص اللفظي تفسيره المطابق لدلالته . ففي مناسبة الآية ٤٢

(١) انظر الرسالة التفسيرية ص ٣٠ . وهدف إنكار العالم الدنيوي والآخري هو « التخلي عن الكونية » . وانظر في أقوال الصوفية عن عدم الاكتراث بالدنيا والآخرة : الإحياء ج ٤ ص ٣٤٧ وما بعدها وانظر ملاحظات جورج يعقوب طي :

H. Thorning, Beitrage Zur Kenntniss des islamischen Vereinswesens (Turkische Bibliothek XVI) 184

(٢) في أدب التصوف التركي ، وفي أشعار العسكري تكرر ، أنظر :

Jacob, Tuerkisches Hilfsbuch 91 fb.

(٣) انظر : Recherches sur les Rubayat de Omar Hayyam (Heidelberg 1905) 108

(٤) انظر الرد على الباطنية ص ٧٠

(٥) الدرة الفاخرة للغزالي (نشر جوتييه ، جنيف ١٨٧٨ ، ص ٦٩ - ٧٠) . وقد تشكك النقد الإسلامي في صحة نسبة هذه الرسالة التي روى نصها أيضاً في أسلوب مضطرب ، وتعرض لخلط كثير . وابن حجر الهيتمي هو الذي يدافع عن صحتها في الفتاوى الحديثية طبع القاهرة ١٣٠٧ هـ ص ١٢١

من سورة القلم : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » ، وماورد عن ذلك في الحديث : « يكشف الله عن ساقه يوم القيامة فيسجد كل مؤمن ومؤمنة » ، يقول الغزالي : « وقد أشفقت من تأويل الحديث وعدلت عن منكره ؛ وكذا أشفقت من ذكر صفة الميزان ، وزيفت قول واصفيه بالمثل » . ويقول في مكان آخر : « وفي هذا القسم تعمق جماعة فأولوا ماورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرها ، وهو بدعة إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية ، وإجراؤه على الظاهر غير محال^(١) ؛ فيجب إجراؤه على الظاهر^(٢) » .

يبد أنه هو نفسه الذي ينقض هذا الحكم الحاسم^(*) . فهو في نفس واحد على وجه التقريب ، إذ يتطلب التصور الحرفي لمثل تلك المأثورات ، يبدو - إذا كنت أفهمه حقاً - أنه يميز^(٣) لعلم المكاشفة تفسير بعض تفاصيل تلك المأثورات عينها على طريقة التصوف . وقد فعل هو نفسه ذلك . فقد رأينا أننا أنه يوجب فهم الصراط فهماً حرفياً ، ويحكم على تفسير ذلك عن طريق التأويل بأنه بدعة . والتفسير الحرفي يقضى باعتقاد وجود صراط مثل الشعر في الدقة والسيف

(١) انظر الرد على الباطنية ص ٧٠ تعليق ٤-٦

(٢) إحياء ج ١ ص ١٠١ ، وفي الواقع حددت هذه الأشياء في الإحياء ج ١ ص ١١٤ على طريقة أهل الظاهر .

(*) لا تناقض في أسلوب الغزالي ، فهو إذ يميز التأويل لايقول إنه معنى النص ولا معنى وراءه ، بل التفسير بالظاهر عنده هو الأصل ، أما التأويل فقد يجوز للراشخين في العلم والنقوى ، وبه يزدادون علواً في الفهم والورع والقرب إلى الله على عامة المؤمنين . وبهذا يحدد الفرق بين مذهب الغزالي ومذهب إخوان الصفاء ومن لف لفهم . وهو ما فهمه جولد زهر نفسه كما سيذكر .

(٣) إحياء ج ١ ص ١٠٣

في الحدة ، وهو الحد الفاصل بين الجنة والنار . فمن كتبت لم السعادة يجتازونه كالبرق الخاطف إلى الجنة ، والأشقياء لا يستطيعون الوقوف عليه فيتعثرون في أول قدم منه ويهوون إلى قرار الجحيم .

والآن نريد أن نعرف تصور الغزالي للصراط في عبارته الخاصة ، وهو تصور مخالف يقينا للمدلول اللفظي في التصوير المأثور : « الصراط حق . وما قيل فيه من أنه مثل الشعرة في الدقة فهو ظلم في وصفه ؛ بل لا مناسبة بين دقته ودقة الشعر ، وحدته وحدّة السيف . كما لا مناسبة في الدقة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس ، الذي ليس من الظل . ولا من الشمس ، وبين دقة الشعر » . وهذا الصراط هو الذي بينه الله بهذا الدعاء في سورة الفاتحة حيث قال : « اهدنا الصراط المستقيم » ، وغير ذلك ؛ وهو الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة^(١) فهذا الوسط وحده هو الذي يحفظ الإنسان من الهلاك . ولو فرضنا حلقة حديد محماة بالنار وقعت نملة فيها ، وهي تهرب بطبعها من الحرارة ، فلا تموت الاعلى المركز ، لأنه الوسط الذي وهو غاية البعد من المحيط المحرق . فكذلك يجب على الإنسان للاحتفاظ بسلامته الخلقية أن يبقى على الوسط بين جانبي التطرف ، ولا يميل إلى أحدهما . وهذا إنما يمكن للملائكة ، وليس في إمكان الإنسان الانفكاك عنهما بالكلية ، ولكن ينبغي أن يكون ذلك قصده دائماً . ولهذا وصف الصراط الذي يتحد مع هذا المعنى ، بأنه أدق من الشعرة . وهو لا يمكن قياسه بحسب المكان ، كما لا يمكن قياس الخط الهندسي بين الشمس والظل . فالإنسان ، الذي لا يمكن أن يثبت قدمه على هذا الخط لأنه لا عرض له ،

(١) في كيفية إدخال علماء الكلام الإسلاميين هذه الفكرة في آيات القرآن وأحاديث الرسول ، وعلى الأخص في هذا التعبير : « الصراط المستقيم » في سورة الفاتحة

لا بد أن يهوى إلى الجحيم . أما من أمكنه التغلب على صعوبة هذا الخط الوسط فيصل إلى الجنة . ^(١) وهنا نرى الغزالي - الذي يتهمة خصومة - غير متجنين في ذلك على الحقيقة بأنه (لاسياً في كتابه جواهر القرآن ^(٢)) يحمل أفكار الفلسفة الإغريقية أساساً للقرآن على أنها معناه الباطن ^(٣) - كيف يفهم معنى قوله : « الصراط حق » في تأويله التصوير الإسلامى للصراط ، حيث حوله إلى فكرة

(١) للفضون الكبير (في مجموعة طبعت بمطبعة أحمد بابي الحلبي ١٣٠٩ هـ) ص ٢٥ وإلى هذا الرجوع نفسه يستند أيضاً كارادى ثوفي بحثه عن الغزالي طبع بباريس سنة ١٩٠٢ ونحن نتفق مع W. H. T. Gairdner في أننا لانجد سبباً يمنع من صحة نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي (انظر Der Islam V 136) ويجب علينا أن نألف هذا التعارض بين تعاليم الغزالي في كتبه الدينية العامة وفي كتاباته الباطنية الصوفية .

(٢) انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٢١ رقم ١ ، وقد طبع هذا الكتاب في بومباي

١٣١١ هـ .

(٣) انظر : جواب أهل الإيمان لابن تيمية مطبعة التقدم ١٣٢٢ هـ ص ٧٦ ، وهو حكم على الغزالي من جانب خصومه جدير بالتأمل . فبعد أن سلك الغزالي طريق التصفية [أى التصوف] فلم يحصل له المقصود أيضاً رجع في آخر عمره إلى قراءة البخارى ومسلم (ابن تيمية في الكتاب الآنف الذكر ص ٧٧ - ٧٨) كذلك يظن ابن تيمية بفخر الدين الرازى الذى عمر طويلاً أنه تنكر أخيراً لمذهبه الفلسفى ، فهو يقول عنه في كتابه : تفسير سورة الإخلاص طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ ص ٦٥ : « قال أبو عبد الله الرازى في آخر عمره : لقد تأملت الطرق الكلامية والناهج الفلسفية فما رأيتها تشنى عليلاً ولا تروى غليلاً ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي » وانظر أمثلة شبيهة بذلك في Stellung der alten islam. Orthodoxie zu den antiken wissenschaft 13.

ترجع إلى أخلاق « نيقوماخوس »^(١) في الكلمات التي توجّها بالجملة الآتفة .
وهو يسلك طريقاً مشابهاً لذلك^(٢) في تصويره لحديث آخر يتصل بشئون
الآخرة ، وهو حديث الشفاعة التي ينال بها النبي [صلى الله عليه وسلم] لصالح
المؤمنين تخفيف الحكم الموقع عليهم من الله [سبحانه] . وقد عرفنا فيما سبق
(ص ١٩١ فما بعدها) أن المعتزلة يرفضون أساسياً هذا التصوير الذي توسع فيه
أهل السنة فجعلوه أيضاً لنبي [صلى الله عليه وسلم] .

يقول الغزالي : « وأما شفاعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأولياء ،
فالشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة ، وينتشر
منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبتها مع جوهر النبوة لشدة المحبة وكثرة المواظبة
على السنن وكثرة الذكر بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم ، ومثاله نور الشمس
إذا وقع على الماء ، فإنه ينعكس منه إلى موضع مخصوص من الحائط لا إلى جميع
المواضع ، وإنما اختص ذلك الموضع لمناسبة بينه وبين الماء في الموضع ، وتلك
المناسبة مسلوقة عن سائر أجزاء الحائط . وذلك الموضع هو الذي إذا خرج منه

(١) ويقدم مثالا آخر للتأويل الهلنستي وصف الغزالي العلاقة بين الفضائل
العقلية والأخلاقية . ففي قول الله [سبحانه] في الآية ١٠ من سورة فاطر : « إليه
يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » يعبر « الكلم الطيب » عند الراسخين
في العلم عن « العلم » ، فهذا يترقى في السمو ويأخذ مكاناً رفيعاً . والأعمال خدم
للعلم ترفعه إلى أعلى : وفي ذلك إشارة إلى سمو مرتبة العلم على العمل الأخلاقي (انظر
ميزان العمل للغزالي طبع القاهرة ١٣٢٨ ص ١٨) ، راجع في هذا التحديد :

Harnack, Dagmengesichte 440

وقد أدخل آخرون هذا التفسير أيضاً في سورة الفاتحة (انظر كتاب حقيقة
النفس ص ٥٨) .

(٢) يبدو أيضاً أنه يصور الاعتقاد في كرامات الأولياء في ج ٤ من الإحياء
ص ٣٤٤ من وجهة نظر مماثلة لذلك ، وهو يطالب بهذا الاعتقاد في ج ١ ص ٢٣٣
وما بعدها .

خط إلى موضع النور من الماء حصلت منه زاوية إلى الأرض مساوية للزاوية الحاصلة من الخط الخارج من الماء إلى قرص الشمس ، بحيث لا يكون أوسع منه ولا أضيق . مثال لأخ . وهذا لا يمكن إلا في موضع مخصوص من الجدار ، فكما أن المناسبات الوضعية تقتضى الاختصاص بانعكاس النور ، فالمناسبات المعنوية العقلية أيضاً تقتضى ذلك في الجواهر المعنوية ، ومن استولى عليه التوحيد فقد تأكدت مناسبته مع الحضرة الإلهية فأشرق عليه النور من غير واسطة ، ومن استولت عليه السنن والافتداء بالرسول ومحبة اتباعه ، ولم ترسخ قدمه في ملاحظة الوحدة ، لم تستحكم مناسبته إلا مع الواسطة ، فافتقر الى واسطة في اقتباس النور كما يفتقر الحائط الذى ليس مكشوفاً للشمس إلى واسطة الماء المكشوف » ،

ثم يفصل الغزالي فيذكر أن النفوس غير المستقلة تحتاج إلى الواسطة للوصول إلى نعيم السعادة . والاصطلاح الدينى يسمى درجات الأعمال التى هى وسائل مؤدية إلى الحياة الدينية الموصلة إلى تلك السعادة : شفاعة ؛ ولا يعنى هذا أن الأنبياء يتلفظون ألفاظاً مادية يشفعون بواسطتها للمؤمنين . فإن الله مستغن عن ذلك . ولكن شفاعة الأنبياء تتمثل فى حقيقة العلاقة بين من آمن بهم وبين ماجاءوا به : « فلو أذن للأنبياء عليهم الصلاة والسلام فى التلفظ بما هو معلوم عند الله تعالى لكانت ألفاظهم ألفاظ الشفاء . وإذا أراد الله تعالى أن يمثل حقيقة الشفاعة بمثال يدخل فى الحس والخيال ، لم يكن ذلك التمثيل إلا بالفاظ مألوفة بالشفاعة ... وإن جميع ماورد فى الأخبار عن استحقاق الشفاعة متعلق بما يتعلق بالرسول عليه الصلاة والسلام من صلاة عليه أو زيارة لقبره أو جواب المؤذن والدعاء له عقيبه وغير ذلك مما يحكم علاقة المودة والمحبة والمناسبة معه ^(١) » .

بيد أن الغزالي لا يزال تفسير المأثورات الدينية بطريق التأويل فى كتبه التى

ألفها في التصوف فحسب . ففي كتاب له في الأخلاق ، ألفه قبل تحوله التام إلى التصوف ، وإن كان حقاً عند وقوفه على مدخله ، نجد مثلاً التصريح التالى . ذلك أنه إذا كان قد ورد في حديث مشهور : « الإيمان بضع وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى من الطريق » ، فإن المعنى الحقيقى لذلك على رأى الغزالى يتمثل فى أن سعادة النفس وكلها هو أن تنتقش بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها حتى كأنها هى، وذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب . هذا هو المعنى الحقيقى للفظ : « أذى » . وقد يكون السابق إلى فهم الأكثرين من « إماطة الأذى » هو التقاط الزجاج والعظم والحجارة من الطرقات كيلا يتعثر بها العابر الغافل . ولكن هذا ليس هو المعنى الذى يفهمه الفقيه العميق النظر . فإن لفظ : الأذى ، ذو معنى عام ، ولو أريد المعنى الخاص لذكر الزجاج أو المدر ونبه به على أمثاله . ويجد الغزالى تصويهاً لهذا التفسير المؤول فى حديث آخر : « نضر الله أمراً سمع مقالتي فوعاها ، ثم أداها كما سمعها ، فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » . أى أن حامل الفقه ينطق اللفظ نطقاً آلياً ويفسره تفسيراً ظاهراً ، أما الفقيه الذى يسمعه منه فإنه ينفذ إلى المعنى الحقيقى الذى خفى على الأول^(١) .

وإذا فليس للغزالى حجة فى أن يسخط على أتباع ابن سينا بسبب فهمهم العقلى لأحوال الآخرة ، ولا على إخوان الصفاء بالبصرة أيضاً بسبب تأويلهم للمأثورات الدينية .

ويبدو أن من أسباب خصومة الغزالى لإخوان الصفاء كراهيته لتعميم المذهب العقلى الفلسفى بين الطبقات الشعبية . فهو فى مرحلة التصوف من مراحل حياته — وقد كانت المرحلة الأخيرة والفاصلة فى تدرج نموه الدينى — قد استولى عليه

الاعتناق بأن ما يمكن أن يجلو وجه الحقائق النهائية ليس هو التعمق الفلسفى ، وإنما هو الاستغراق الروحى الباطنى والإلهام . ومن ثم لم يمكن أن يمضى مع « إخوان الصفاء البصريين » ، وإن أدى طريقاها جميعاً إلى نفس النتائج . ذلك أن « إخوان الصفاء » فلاسفة نظريون على كل حال ؛ وهم أنفسهم يريدون أن ينظر إليهم كذلك .

ونحن لم ندخل بعد بوساطة « إخوان الصفاء » إلى مركز التصوف الإسلامى وإن تراءى لنا ذلك أيضاً فى مظهر قوى . ولكننا عرفنا بهم فقط ظاهرة من النمو التاريخى الدينى للإسلام شبيهة بالتصوف . وسيكون من عملنا بعد ذلك أن نتعرف على وجه أقرب إلى الحد الفاصل الذى يميز التيارين الدينين جميعاً أحدهما من الآخر .

— ٢ —

« إخوان الصفاء بالبصرة » ، الذين كان موقفهم من تفسير النصوص المقدسة موضوع بحثنا السابق ، لا يمكن أن يوضعوا بمذهبهم ، الذى يتجه إلى هدف الكمال الإنسانى ، فى مستوى واحد مع المتصوفة . وفى الحق أن مبادئ نظريات المتصوفة وإخوان الصفاء مشتركة بين كلتا الدائرتين . ومشاركة كذلك ، من بعض الجوانب ، الوسائل التى يجعلون الإنسان بوساطتها يطمح إلى هدف الكمال ، أو الخير الأعلى ، وإن حصل تصوره وإدراكه على وجه مختلف . وإنما كان ذلك مشتركاً بينهما لأن جذورهما جميعاً تمتد إلى الأفلاطونية الحديثة وإلى الغنوصية ، أى إلى صدور نشأة الكون عن الفيض الإلهى ؛ ثم إلى الاعتناق بعدم تحقق عالم الظواهر .

كذلك مشترك بين الاثنين جميعاً الاتجاه ، بوساطة إبعاد الغطاء المادى الذى يحول دون معرفة الحقيقة ، إلى تخليص النفس من قيود المادية ، والسمو بها إلى مرتبتها العليا . ويرى كلاهما السبيل المؤدية إلى ذلك فى التمسك ، والزهد فى العالم ،

« في سمو الطموح فوق عالم الواقع بكنيته^(١) » ، في استغراق المكاشفة والإلهام ، الذي تستغرق النفس به في أعماق ما يجب عليها تلقيه من الحقيقة العليا .

يبد أن الهدف السامي نفسه يفهم عندهما على وجه مختلف ، فأخوان الصفاء يعدون الخير الأعلى - على الأقل بالنظر إلى المراتب السهلة التناول - الذي يراد الوصول إليه بالوسائل الآنف ذكرها ، هو تزكية النفس الجزئية ومعادها إلى منبعها الطاهر . هذه هي الحياة الأخروية عندهم . فهم يجعلون ، مع الفلسفة الإغريقية ، مطمح الحياة الأسمى هو التشبه بالله عن طريق الفلسفة ، بقدر طاقة الإنسان .

أما المتصوفة الحقيقيون فلا يكتفون بذلك ، فإن زهادتهم في العالم واستغراقهم يهدفان إلى رفع الشعور بالفردية ، والفناء الكلي في فكرة الألوهية^(٢) ، وبذلك كان عليهم أن يقاسوا سخرية الدهاء^(٣) .

وفي تقويم هذه المعرفة الإلهية ، ظهرت بين المتصوفة أساليب مختلفة من الإدراك . ويمثل الذروة التي لا يصل إليها إلا قليل مذهب الحلاج المقتول

(١) انظر :

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. ed.) I 811

(٢) انظر : Vorlesungen 31, 163 ، وراجع « صحيفة الاتحاد التبادل »

في بحث O. Weinreich المنشور في : Arch. f. Relig. XIX 166 ff ومن المواد الهلنستية الكثيرة التي جمعها الباحث المذكور يمكن استخلاص الربط التاريخي بفكرة التأليه عند الصوفيين .

(٣) ويقول الغزالي : « فمن لم يفهم هذا بنكر عليهم ويقول : كيف في وطول ظله أربعة أذرع ولعله يأكل في كل يوم أرطالا من الخبز ؟ فيضحك عليهم الجهال لجهلهم بمعاني كلامهم . وضرورة قول العارفين أن يكونوا ضحكة للجاهلين » (إحياء ج ٤ ص ٨٤) . ومن هذا يشكو ابن سينا أيضاً في كلامه عن إدراك العارفين للعالم . فهذا الإدراك في نظره « ضحكة المغفلين » (الاشارات والتنبيهات نشر فورجيه ص ٢٠٧) .

سنة ٣١٠ هـ = ٩٢٢ م بتهمة الزندقة ، وهو من أعجب الشخصيات التي ظهرت في تاريخ التصوف الإسلامى . فهو لم يقف عند فكرة الفناء فى الألوهية ؛ بل علم - ورأى تلاميذه كيف أنه طبق ذلك على نفسه - « أن النفس الإنسانية ، المترقية صُعُداً إلى أسى مراتب الكمال الروحى ، تتقبل النفس الإلهية فى باطنها عن طريق فيض هذه الأخيرة فى النفس الإنسانية بحيث يصير من أنعم عليه بذلك شاهداً يختاره الله ليقيمه على بقية الخلق ^(١) » . وإذا فهو ليس فناء فحسب ، بل تمثل وحلول .

وإلى هذا الحد لم يجر إخوان الصفاء البصريون مع المتصوفة . وفوق ذلك ، يؤدى مذهب المتصوفة الفلسفى إلى المساواة وعدم المبالاة تماماً بمصالح هذا العالم ، علم الظل والخيال .

ويقتصر عملهم فى التربية على الدائرة الضيقة ممن ينضمون إليهم ^(٢) . أما إخوان الصفاء فهم دعاة ذوو نشاط . وهم أنفسهم لم يقفوا بمعزل عن الاقلابات السياسية التى شهدوها عصرهم فى الخلافة . نعم هم ينحون بسخطهم على العالم - كما يذكر ذلك هرنك Harnack فى مقابلة عقدها فى موضوع آخر ^(٣) - ، ولكنهم يوجهون عنايتهم إلى الجيل . وتقدم نظرة أعمق فى القسم الأخير من رسائلهم أقوى برهان على أنهم كانوا النظار المتفلسفين لحركة الاسماعيلية الدينية - السياسية الكبيرة ، التى أعلنت عن نفسها فى إقلاق القرامطة للخلافة العباسية ، وتأسيس الخلافة الفاطمية فى شمال أفريقية ومصر . هذه الحركات تتأصل جنورها فى ترقى

(١) انظر : Der Islam IV 165 ff.

(٢) هذا يرجع طبعاً إلى المتصوفة القدماء فى شرقى العالم الإسلامى . أما « الإخوان المغاربة » فيتبعون وجهة نظر أخرى .

(٣) انظر : Der Geist der morgenl. Kirche im Unterschied von: der adenblaendischen, S. 169

فكرة العالم المستمدة من الفيض الإلهي إلى مذهب تجسيم العقل العام ، والنفس الكونية التي تظهر على رأس كل قرن من الزمان . وقد كان مؤسس الأسرة الفاطمية يعدّ عند أتباعه تجسيدا للعقل العام في المرحلة الزمنية التي بدأت بظهوره ، كما أن أسلافه المُفْتَرَضِينَ وأخلافه التاليين كانوا ممثلين لجواهر الفيض وأعيانه الذين يتعاقبون على مراحل القرون الزمنية ، إلى أن اخترع المولعون بهذه النظريات فكرة أن الخليفة الحاكم الأخرق تجسيم مادي لله [عز وجل] ، حيث لا يزال دروز لبنان يروونه كذلك إلى اليوم الراهن .

وضع إخوان الصفاء فلسفتهم في خدمة هذه السياسة الغنوصية التي يمثلها الإسماعيلية . وفي خدمة هذه السياسة أيضاً كان يُوحى إلى الأتباع والأشباع بالتعاليم الهدامة على درجات متصاعدة من الوحي والمكاشفة . أما من كانوا أعلى مرتبة من هؤلاء فكانوا يعلمون تفسير النصوص المقدسة عن طريق التأويل الذي يترقى باطراد إلى أسمى درجات التعطيل الكامل للشريعة ^(١) . وذلك كما يقول فُندلند P. Wendland في الغنوصية : « للمتقين يقدم الغذاء الأنفس من الحكمة الإلهية ، والخبز اليومي من الخرافات يقدم للدعاة » ^(٢) ، ولا يكاد يستطيع أحد أن يعدل عن إدراك أن هذا النحو من طبيعة المكاشفة والتعليم الروحي تنعكس فيه نفس مدارج العبادات الهلنيسيتية المحوطة بالأسرار ، التي جعلتها بحوث ريتسنشتين Reitzenstein قريبة إلى معرفتنا .

حقاً إن بَوْنًا بعيداً بُعد السماء يفرق بين ميول الدائرتين وأهدافهما ، على رغم اشتراك نقاط البدء بينهما : ففي ناحية يقف فلاسفة البصرة المروجون لدعوتهم ، وفي ناحية أخرى تقوم خلايا المتصوفة غير المبالية ولا المكترثة بالعالم وما فيه .

(١) انظر الرد على الباطنية للغزالي ص ٢٣ تعليق ٤ .

(٢) انظر :

وهما يشتركان جميعاً بحسب النتائج في تحليل الإسلام الإيجابي الماثور وتفتيت مادته : (*)
الأولون على علم وقصد، والآخرون عن غفلة وسلامة نية ، مهما ثار كثيرون منهم
على هذا الإقرار . وقد ذكرنا أنهما يتلاقيان من بعض الجوانب في وسائلهما .
ومن أكثر هذه الوسائل حسماً مسألة تفسير النصوص عن طريق التأويل .

يبد أن الصوفيين يكتفون بتأويل النصوص على طريقة « فيلون » الذي لم
يخلط في غرفة دراسته بالاسكندرية أهدافه الخلقية بميول واتجاهات سياسية .
وينبغي أن نرجع البصر إلى الجو العقلي في الاسكندرية ، إذا عنيينا ببحث تفسير
النصوص عن طريق التأويل في الدائرة الإسلامية . فقد أثر أسلوب بحثه في الحقائق
الدينية والمأثورات المقدسة بطرق غير بادية للعيان ، قروناً طويلة بعد ظهور ذلك
الأسلوب ، في تلك الطبقة التاريخية المتأخرة من مجال تأثيره ، أي طبقة
التصوف الإسلامي .

استعلن هذا التأثير مثلاً في النظرة الفلسفية التالية ، التي أثبتت أنها أساس
أصلي في النظم الصوفية ، وتركت آثاراً فعالة أيضاً في تفسيرها للقرآن :
يجب إلى متصوفة الإسلام أن يعملوا تحت شعار النظرة الفلسفية إلى التأثير
المزدوج للرعاية الإلهية الموحدة : القدرة والقهر من جانب ، واللف من جانب
آخر^(١) . وهم يسمون أيضاً هذين الوصفين للتجلى الإلهي تارة بالجلال وتارة أخرى

(*) قد علنا (ص ٢٠٢ أسفل) أن المتصوفة الحقيقيين كأصحاب الرسالة والغزالي
ومن لف لفهم لا يقتصدون من التأويل صرف النصوص عن ظاهرها ، بل تأويلهم
وراء هذه النصوص ومساوق لها مع شدة تمسكهم بالظاهر . وبهذا تقل درجة
الموازنة بينهم وبين إخوان الصفاء . والظاهر أن المؤلف ينظر في حكمه إلى الحلاج
وطبقته وقد ذكر نفسه أنه قتل بالزندقة . فمن الخطأ تطبيق مذهبه على التصوف
الإسلامي عامة .

(١) انظر : كتاب الطواسين للحلاج (نشره Massignon في باريس ١٩١٣)

بالجمال^(١)؛ لوضع المقابلة في قالب من التعبير مؤثر رنان^(٢). وكثيراً ما يجعلون هذه المقابلة أيضاً تنصب في تحديد المقامات والأحوال الصوفية. ومن الأخيرة مثلاً: الخوف والرجاء، فهما « جناحان تتولد منهما حقائق الإيمان »^(٣) وهم يعرفون الرجاء بأنه رؤية الجلال بعين الجمال^(٤). وفي التحليل النفسى للحب الإلهى يميز الغزالي صفتي هذه الحالة الروحية تبعاً لصدورها عن نظرة الجمال أو الجلال^(٥).

ثم يجد المتصوفة هذه المقابلة كثيراً أيضاً في آيات القرآن التي يولعون بتناولها بتفسيرهم، فإلحاقاً بالآية ٢ من سورة الكهف، حيث يرد النص على القصد المزدوج من التنزيل الإلهى: « لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً »، يوضح المفسر الصوفى هذه الوجهة المزدوجة للإرادة الإلهية^(٦)، كما يجد التعبير عن ذلك أيضاً في آيات كثيرة من القرآن على وجه المقابلة أو التردد بين الشئيين^(٧).

وينظر مفسرو القرآن من الصوفيين دائماً إلى أوصاف الألوهية الواردة

(١) انظر « المتنوى » بترجمة Whinfield ص ٣٠١، وهجورى بترجمة نيكلسون ص ١٧٧.

(٢) في الاتجاه إلى توحيد هذين القالبين للتجلى الإلهى انظر بروكلمان ج ٢ ص ٣٣٤ رقم ٧.

(٣) يصور سهل التستري هذا التولد على هذا النحو: « منهما تتولد حقائق الإيمان » (عوارف المعارف للسهروردى ، الباب ٧٠ ج ٤ ص ٣٠١ على هامش الاحياء) .

(٤) السهروردى في الكتاب السابق ج ٤ ص ٣٠١

(٥) إحياء ج ٤ ص ٣٢٧ (في الحالة الأولى : أنس ، وفي الأخيرة : شوق) .

(٦) تفسير القرآن لحجى الدين بن عربى ج ١ ص ١٩٥

(٧) في الفصين الثانى والخامس عشر من فصوص الحسك يجد ابن عربى هاتين القوتين مشاراً إليهما في اليمين اللتين خلق الله بهما آدم (في الآية ٧٥ من سورة ص - « مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي ») .

في القرآن باتباه دقيق ، ليرتبوها في واحد أو آخر من النوعين السالتي الذكر ، وليجدا البواعث والأسباب لاستعمال أوصاف القهر في هذا الموضع ، وأوصاف الجلال واللفظ في الموضع الآخر . - فإذا قيل مثلاً في الآيتين ٢٥ ، ٢٦ من سورة الفرقان عن يوم الحساب : « ويوم تشق السماء بالغمام ونُزِّلَ الملائكة نزيلاً * الملك يومئذ الحق للرحمن » ، لم يستطع الصوفي أن يطمئن عندئذ دون بحث عن السبب في عدم استعمال وصف القهر والجبروت بدلاً من وصف الرحمة في هذا التجلي للقدرة الإلهية . ويمجد تصحيح ذلك في أن عبارات اللفظ واللين استعملت تهدئة وتشجيعاً للإنسان الواقع في اليأس - عادة - للدلالة على أن رحمة الله قائمة حتى في أقسى الأحداث وأشدّها غلبة وقهراً . - ويمجرى مثل ذلك أيضاً في الآية ٨٧ من سورة مريم ، حيث وُصف الله بوصف : الرحمن ، في ذكر أوصاف يوم القيامة .

ويبدو نقيض ذلك في الآية ١١٨ من سورة المائدة ، فبعد أن يسأل الله عيسى هل أمر الناس أن يتخذوه وأمه إلهين من دون الله ، وينفى عيسى هذا الافتراض محتجاً بعلم الله المحيط بكل الغيوب ، يقول عيسى : « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تنفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » . فلم يكن منتظراً أن يذكر إلى جانب غفران الذنوب وصف القدرة والقهر ، بل وصف اللفظ والرحمة . بيد أن عيسى لم يستعمل هذا الأخير ، لأنه لو خاطب رحمة الله لكان قد أدى بذلك شفاعته للكافرين ، وهذا ما لم يجده لائقاً . ومن ثم قرن مغفرة الله بعزة الله وحكمته (١) . وعلى هذا النحو يبحث التفسير الصوفي عند كل مناسبة عن أسباب نص

(١) من تفسير القرآن للصوفي أبي العباس أحمد بن عمر المرسى كما ذكره ابن عطاء الله السكندري في مناقبه (على هامش لطائف المنن لعبد الوهاب الشعراني، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢١ هـ ، ج ١ ص ١٦٦ - ١٦٩) انظر بروكلمان ج ٢ ص ١١٨ رقم ١٥ .

القرآن تارة على مظهر العزة^(١)، وتارة على مظهر الرحمة الإلهية .

وفي هذا تبين لأول نظرة أننا نواجه هنا وجهة نظر «فيلون» في صفتي الحقيقة الإلهية المتلازمتين في الكلمة : « صفة القهر ، وصفة اللطف ، اللتين وجدتا طريقهما من قبل أيضاً إلى علم اللاهوت التلمودي بعنوان : صفة العدل (مِدَّتْ هَدَيْن) وصفة الرحمة (مِدَّتْ هَارَحِيم) » اللتين ينبغي التفريق بينهما مع الاسمين الإلهيين : إلهيم وإياه .

وتفسير القرآن عن طريق التأويل الصوفي يبلغ من القدم ما يبلغه التصوف نفسه ، فقبل الإقدام على تفسير القرآن بطريق التصوف في مجموعة كبيرة من السياق المتصل المرتب ترتيباً منهجياً ، استقرت في الدوائر المعنية بتصيد المذاهب الباطنية عقيدة أن القرآن يحتوي في طياته على أكثر مما يعلمه قائله الظاهر ، وأن الحقائق المختصة فيه للعلماء تخلق في مستوى رفيع على أسلوب النظر الديني لعامة المسلمين ، بل قديمكم هؤلاء عليها في قسوة بأنها تحوير خطير معارض لكلام الله البسيط القليل التعقيد المنزل على قدر الفهم العام . وقد لقي انتشاراً كبيراً ، واستشهاداً كثيراً تعليق ابن عباس على الآية ١٢ من سورة الطلاق : « الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر ينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً » ، حيث يقول ابن عباس في ذلك : « لو ذكرت تفسيره لرجتموني » وفي لفظ آخر « لقلت إنه كافر »^{(٢)(*)}

(١) نسمى أسماء الله الدالة على هذا المظهر أيضاً : أسماء الانتقام (انظر : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، على هامش لطائف المنن أيضاً ج ٢ ص ٢٢٤ ، انظر بروكلمان في الموضوع السابق رقم ٣) .

(٢) راجع الأحياء ج ١ ص ٩٩ ، ج ٤ ص ٩٦ ، ونقل الغزالي ج ٤ ص ٢٩٨ عن صوفي لم يسمه : « إذا بلغ الرجل في هذا العلم الغاية رماه الخلق بالحجارة » أي يخرج كلامه عن حد عقولهم .

(*) لا يعرف سند صحيح لحديث ابن عباس ، ويبدو أن مثل ذلك من وضع =

كذلك نسب إلى علي (*) قول موجه إلى أولاده يماثل ما ذكر ، ساقه الفزالي ، في قالب من الشعر :

يارب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي [يرون أقبح ما يأتونه حسناً] (١)
بل كذلك البخارى المثبت لم يعدل عن أن يدرج في صحيحه تصريحاً
لأبي هريرة في هذا المعنى : « حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائين ،
فأما أحدهما : فبثنته ، وأما الآخر : فلو بثنته قُطِعَ هذا البلعوم (٢) » .

في مثل هذه الأقوال يرجع رفض التمسكين بالظاهر تفسير القرآن بطريق
التعمق والغوص إلى أوائل ظهور الإسلام . بيد أنه قد روى في نفس الوقت عن
إذن الرسول (ولا سيما تشريعه الأصلي) وخيار الثقات ما يوثق صحة ذلك التفسير
وجوازه للأخبار الذى هم أعمق تغلغلاً وفهماً . وليس المتصوفة وحدهم الذين

== الباطنية . ذلك أن كل ما يتعلق من علم يجب به ونشره ويحرم حجبهِ وكتبانهِ
« إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
أولئك يلعنهم الله » و « من كتم علماً عن أهله ألجم يوم القيامة بلجام من نار » .
وأما ما رواه البخارى عن أبي هريرة فهو وإن كان صحيح السند إلا أنه حمل - كما
فهمه المؤلف من سياق ابن سعد - على تنبؤات المستقبل ، ويقول غيره إنه محمول
على ما يتعلق بالفتن من أسماء المناققين ونحوهم . وانظر : شرح الجامع الصغير
في حرف الميم . وشروح البخارى في هذا الحديث .

(*) نسبه في منهاج العابدين (وهو مرجع المؤلف) إلى زين العابدين على
بن الحسين بن على .

(١) منهاج العابدين (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٦) ص ٣ .

(٢) كتاب العلم رقم ٤٢ ، انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٣٠ ، وراجع

ZDMG L 488 . والسياق الذى ساق فيه ابن سعد الحديث : طبقات ج ٢ ق ٢

ص ١١٨ ، ١١٩ يدل على أن الأسرار التى احتفظ بها تتعلق بتنبؤات عن المستقبل ،

انظر 197 Vorlesungen

يسوقون هذا الحديث النبوى : « ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهير وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع » . - وهذا حقاً لمن هم أحسن فهماً وحكماً وطبيعياً أن يحملوا هذا الحديث الذى ليس سهل الفهم فى الجزء الأخير منه ^(١) ، على الإذن ، بل على ضرورة التفسير الباطنى للقرآن ^(٢) .

مثل هذه الأقوال والتعاليم أيدت تفسير القرآن الصوفى الذى تناول مواضع مفردة متفرقة . وهى تدعم ذلك التفسير من حيث هى وثائق على صوابه الدينى ، وأدلة على مكاتبه الشرعية فى دائرة الحاجة إلى تغلغل أعمق فى فهم كلام الله . وقد وصل هذا التفسير فى نتاج أدبى غزير المادة إلى كلمة مسموعة تبعاً لاطراد بناء المذهب الصوفى وتكوينه ، تارة فى براهين من القرآن تساق للاستدلال على نقاط تعليمية صوفية متفرقة ، وتارة أخرى فى كتب منهجية للتفسير تتناول القرآن من مبدئه إلى منتهاه تناوياً متتالى الحلقات . والقسم الأكبر من الأدب الأول فى هذا النوع ، الذى يبدو أن أقدم نتاج فيه هو تفسير القرآن لسهل التسترى ^(٣) (المتوفى ٢٧٦ أو ٢٨٦ هـ = ٨٨٦ أو ٨٩٦ م) ، لا يزال كامناً فى المخطوطات . وستتناول الأمثلة فى تقريراتنا التالية من أبرز كتب التفسير الصوفى طابعاً وأوسعها انتشاراً فى

(١) - ساقه ابن الأثير فى النهاية تحت مادى : حد ، طلع ، بتفسيرات مختلفة (وعن النهاية كالمعتاد لسان العرب ج ٤ ص ١١٥ وج ١٠ ص ١٠٩) . راجع على وجه الخصوص التفسير الدقيق لمعنى : حرف ، عند J. Weiss فى : ZDMG LXIV 363 إذ يجعل على القول التام ، وراجع كتاب الإيمان فى صحيح مسلم ج ٤ ص ١٠١ حيث أطلق لفظ : الحرف ، على القول التام .

(٢) ساق السهروردي فى عوارف المعارف (على هامش الإحياء ج ١ ص ٥٢) هذا الحديث ، الذى ذكر فى إسناده بعض اللغويين ، بتفسيرات مختلفة ، وذكره الغزالي فى الإحياء ج ١ ص ٩٨ بعبارة أوجز .

(٣) انظر بروكلمان ج ١ ص ١٩٠ ، وتجد زيادة على ذلك فى ZDMG XL 867 واعتمد القاضى عياض كثيراً على هذا التفسير فى شرح الشفاء .

الدوائر الإسلامية ، وهو كتاب التفسير المطبوع طبعات متكررة بالمشرق^(١) للعالم الصوفي الأندلسي : محي الدين بن عربي (المولود سنة ٥٦٢ هـ = ١١٦٥ م ، والمتوفى ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م) ، وهو أشهر الشخصيات على الإطلاق في دائرة التصوف العربي .

وقد غادر ابن عربي في السنة الخامسة والثلاثين من سنى حياته موطنه بالمغرب مطوّفاً لعدة سنوات كثيرة في بلدان العالم الإسلامي الواسع الأطراف ، مكتسباً في كل مكان شيعة وأتباعاً له في تعاليمه البعيدة الأعماق ، إلى أن استقر به المقام أخيراً في دمشق ، حيث لا يزال قبره إلى اليوم على سفح جبل قاسيون ، محجة يقصدها الأتقياء من مقدمى ذكراه ، على أنها مقبرة واحد من أعظم أولياء الله . وقد عرض ابن عربي تعاليمه في كتب كثيرة . وذكر أنه ، في إجازة^(٢) كتبها لأحد أمراء الأيوبيين يميزه برواية كتبه ، عدّ ٢٨٩ عنواناً لهذه الكتب؛ بيد أنها تشتمل فقط على جانب من نتاجه الأدبي في النظم والنثر . ذلك أنه كثيراً ما وضع أفكاره الصوفية أيضاً في قوالب من الشعر^(٣) . وقبل بضع سنوات ، نشر العالم الثقة في التصوف الإسلامي ، الأستاذ رينولد نيكلسن Reynold A. Nicholson كتاباً من كتبه الموضوعة في قالب شعري^(٤) : «ترجمان الأشواق» . وكتبه تفيض بكبرياء لاحد لها ، وتكاد تكون مقبولة معقولة من رجل يملؤه الشعور بأنه استمد علمه لامن فم الرسول الذي ظهر له ، ولا من الملائكة فحسب ،

(١) ونعتمد هنا على طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٢) انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٤٢ رقم ١ .

(٣) انظر :

M, Hartmann, Der arabische Strophengedicht I, 25 b.

(٤) نشر في لندن ١٩١١ م ، ويسمى ابن عربي نفسه أيضاً ترجماناً في القص

العاشر من فصوص الحسم : « فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت ، وهو لسان حق فلا يفهمه إلا من فهمه حق » :

بل من كلام الله المباشر الذى حظى به تكرر^(١) . فهو يتحدث كثيراً عن لقاءه مع الله^(٢) [سبحانه] . وفى ختام الثناء والتعريف الرنان الذى وصف به الحقائق العميقة فى كتابه الذى ألفه سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٩ م) فى أحد عشر يوماً من أيام شهر رمضان ، والذى اقتبس عنوانه من المقسم به فى القسم الإلهى الوارد فى الآية ٧٥ من سورة الواقعة : (مواقع النجوم) ، يتسامى فى تعبيره إلى الكلمات التالية : « فمن حصل [هذا الكتاب] لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه ، فإنه عظيم المنفعة وما جعلنى أن أعرفك بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى : انصح عبادى ، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها والله الموفق »^(٣) .

وكتبه غاصة بأمثال هذا التحويم والانطلاق . فهو يعد نفسه كما يبدو ملهماً ، مزوداً بحكمة نبوية عميقة . بل هو يتجاسر - وليس ذلك جرأة هينة فى المحيط الإسلامى - على هذا الادعاء : « خضنا بحرأ وقفت الأنبياء بساحله^(٤) » ، وهو يتطلب لنفسه مرتبة : ختم الولاية (وهذا يتضمن فكرة الإشراق الفنوصية) ،

(١) أنظر : Kremer, geschichte der herrschenden Ideen des

Islam 103; Nicholson, A Literary History of the Arabs 399-403

(٢) وإلى ذلك يرجع غالباً الذم الذى وجهه شهاب الدين عمر السهروردى

المعاصر لابن عربى إلى الصوفية الذين يزعمون اتصالهم المباشر بالله [سبحانه] (انظر

عوارف المعارف ج ١ ص ٢١٧ على هامش الإحياء) .

(٣) الفتوحات المكية (طبع القاهرة ١٣٢٩ هـ) ج ١ ص ٣٣٤ س ١٦

(٤) يغلب على ظنى أن ابن عربى يستند فى ذلك إلى موضع فى كتاب الإحياء

للغزالي (ج ١ ص ٣٨ س ١٩) حيث يقول الغزالي فى العلم الباطن غير الموجود

فى الكتب : « فانه البحر الذى لا يدرك غوره وإنما يحوم الحائمون على سواحله

وأطرافه بقدر ما يسر لهم ، وما خاض أطرافه إلا الأنبياء والأولياء والراسخون فى

العلم على اختلاف درجاتهم بحسب اختلاف قوتهم وتفاوت تقدير الله تعالى فى حقهم » .

(انظر أيضاً ج ١ ص ٥٢) . فابن عربى يضع نفسه موضعاً أسمى من كل من ذكر .

التي تكمل عمل الرسالة وتأثيرها^(١) ، وعلى الرغم من أنه يسلك في كتبه سبل البحث النظري الفلسفي ، وإن كان في اتجاه صوفي ، فإنه ينظر من أعلى باحتقار إلى أولئك الذين يظنون في وسعهم الوصول إلى معرفة الحقيقة عن طريق الفكر والنظر فحسب ، بل إنما يمكن الوصول إليها عن طريق سمو الروح بالمشاهدة ، وبوساطة المكاشفة المباشرة . ويحبب إليه أن يتحدث عن أن طبيعته النورانية يجب أن تنال إعجاب قادة الرأي في البحث النظري الفلسفي . وليس بين تصريحاته أكثر تمييزاً لهذا الطابع من حكايته للقائه مع ابن رشد أعظم فلاسفة عصره ، إذ يقول : « ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضها أبي الوليد بن رشد ، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه مافتح الله به علي في خلوتي ، فكان يظهر التعجب مما سمع ، فبعثني والذي إليه في حاجة ، فإنه كان من أصدقائه ، وأنا صبي مابقل وجهي ولاطر شاربي . فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظماً فعاقتني وقال لي : نعم ، قلت له : نعم ، فزاد فرحه بي لقهي عنه ؛ ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له : لا ، فانبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال : كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟ قلت له : نعم لا ، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها . فاصفر لونه وأخذ الأفكل ، وقعد يحول ، وعرف ما أشرت به إليه ؛ وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام ، أعني مداوى الكلام . وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا ، هل هو يوافق أو يخالف ، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي ، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأي فيه من دخل

(١) بل لقد تجاسر الصوفي القديم : الحاكم الترمذي (في القرن الثالث الهجري

وفي تحديد سنة وفاته انظر Fr, Kern, Mitteil. d. Sem. f. Or. Sprachen

XI 259) فزعم أن الولاية أفضل من النبوة ، مما كان سبباً في الشهادة عليه

بالكفر ونفيه من بلده « ترمذ » (ابن السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٠) .

خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة^(١) ؛ وقال هذه حالة أنبتناها وما رأينا لها أربابا ، فالحمد لله الذى أنانى زمان فيه واحد من أربابها ، الفاتحين مغالقي أبوابها ، والحمد لله الذى خصنى برويته . ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية ، فأقيم لى رحمه الله فى الواقعة فى صورة ضرب بينى وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى وقد شغل بنفسه عنى . قلت إنه غير مراد لما نحن عليه ، فما اجتمعت به حتى درج ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة (١١٩٨ م) بمدينة مراکش ، ونقل إلى قرطبة وبها قبره . ولما جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر ، وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير^(٢) ، كاتب السيد أبى سعيد ، وصاحبى أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ ؛ فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد فى مركزه ؟ هذا الإمام وهذه أعماله ، يعنى تواليفه فقيدها عندى موعظة وتذكرة ، رحم الله جميعهم ؛ وما بقى من تلك الجماعة غيرى^(٣) .

ويولع ابن عربى بالحديث عن اتصاله بالأنبياء السابقين ، وما أخذ عنهم من تعاليم وأقوال ، فهو يقول^(٤) : « واعلم أنه لما أطلعنى الحق ، وأشهدنى أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين فى مشهد أقمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة (١١٩٠ م) ، ما كلنى أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام ، فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم ، ورأيت

(١) ذكر مثل ذلك عن نفسه دون تسمية فى ص ٢٢٥ س ٦ من أسفل .

(٢) هو مؤلف كتاب الرحلة الذى نشره رايت - دى غويه (لیدن ١٨٥٢ م ؛

١٩٠٧ فى نشریات جب التذکارية وترجه إلى الايطالية (C. Schiaparelli) .

(٣) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(٤) فصوص الحكم ، الفصل العاشر .

رجلا ضخما في الرجال ، حسن الصورة لطيف المحاورة ، عارفاً بالأمر ، كاشفاً لها ، ودليلى على كشفه لها قوله : (مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم) . وأى بشارة للخلق أعظم من هذه ؟ .

ومن بين المؤلفات الكثيرة العدد لحجى الدين بن عربى ، تختص بأهمية ممتازة كتبه الكاشفة على خير الوجوه عن الماهية الشخصية برمتها لذلك الصوفى النابه الذكر ، وعن إلهاماته وتخيلاته . وفى مقدمة هذه الكتب : الفتوحات المكية ، التى استقيننا منها بعض ما ذكرناه آنفا . وهى دائرة معارف محيطية بمنهجه الصوفى فى ٥٦٠ باباً ، صدرها ببيان أنه لم يصل إلى أسرار ما تشتمل عليه بعمل عقلى خاص ، بل تلقاها عن طريق الإلهام فى أثناء طوافه حول الكعبة .

ويحمل كتاب آخر له عنوان : « فصوص الحكم » . وفى هذا الكتاب خصص فصلاً لكل رسول من سبعة وعشرين رسولا ، أولهم آدم وآخرهم محمد [صلى الله عليهم وسلم أجمعين] ، وعقد الفصل السادس والعشرين لسلف محمد [صلى الله عليه وسلم] المحوط بالغموض : خالد بن سنان العيسى . وذكر فى هذه الفصول تعليقاته الحكيمية الصوفية الخاصة ، رابطاً إياها بالأنظار الخيالية فى دلالة كل رسول . وقد أعطاه النبى [صلى الله عليه وسلم] هذا الكتاب فى العشر الأواخر من الحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق — أى فى السنة الخامسة والستين من سنى حياة المؤلف . فقد رأى النبى [صلى الله عليه وسلم] ويده كتاب ، وقال له : هذا كتاب « فصوص الحكم » ، وأسر ابن عربى أن يأخذه ويخرج به إلى الناس لينتفعوا به .

حقاً يتعارض هذا الموقف مع وضع الكتاب ، حيث يقدم نفسه فى مواضع كثيرة على أنه نتاج المؤلف الخاص ^(١) . كما أنه يتحدث — فيما عدا ذلك — عن

(١) يقول ابن عربى مثلاً فى الفص السادس بعد أن فصل الكلام فى حدود تأليه المعارف (أنا الحق) : « وهذه مسألة أُخِيرْتُ أنه ماسطرها أحد فى كتاب =

أخبار الوحي الكتابي التي يريد أن يقرر أنه تلقاها من السماء ، ويصف بإطناب وإسهاب القالب الظاهري لهذه الأخبار التي هي موضوع الحديث^(١) . ورجل ، يبلغ مثل هذا المبلغ من الحظوة والنعمة ، لا يمكن أن يعوزه أيضاً عمل صانع المعجزات ، التي تؤلف أخبارها موضوع قصص العجائب الغريبة في إكليل أساطيره المجدول حول تاريخ تصريفه وتديره لشئون الأرض .

يبد أنه إلى جانب أولئك الذين كانوا يقدسون في : « الشيخ الكبير » ولّى الله المختار الصانع للكرامات ، في أثناء حياة ابن عربي وبعد مماته ، والذين يدين لهم بلقب التشريف : محيي الدين ؛ كان هناك أيضاً من جانب آخر عدد كبير من المحافظين المعارضين ، الذين حكموا على هذا المخرف المحمّ في جو الخيال بأنه خادع مضلل ، بل هو كافر من أجل تعاليمه وأقواله . ويذكر مؤرخو حياته أن الحكم عليه يتراوح في مراتب مختلفة بين : زنديق ، وكافر ، وبين قطب مقرب إلى الله^(٢) .
والعالم المتأخر (مع استثناء أعداء الصوفية الالءاء ، الذين لا يزالون يسمونه إلى اليوم : مميت الدين بدل محيي الدين^(٣)) حاط ذكره بالتشريف والتكريم^(٤) .

== لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب . فهي بقيمة الدهر وفريده . فإياك أن تغفل عنها » (فصوص الحكم ج ١ ص ١٨٤) .

(١) انظر : Kremer في الموضوع السالف الذكر . وانظر في خيالات كثيرة لابن عربي .

M . Asin Palacios , la Psicología segun Mohidin Abenarabi 61

في بحوث مؤتمر اللششرقين الرابع عشر طبع باريس ١٩٠٦

(٢) انظر في الحكم المتهافت عليه نفع الطيب للمقرى ج ١ ص ٥٨١ ؛ و :

ZDMG XXXVIII 577

(٣) راجع : Nicolas sur la Chéikhisme I 12 (Paris 1910)

(٤) جمعت الأحكام التي التمسث له الأعذار في نص نشره نيكسون في مجلة

الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨٠٩ - ٨٢٤

وليس ما يدان به هو ماهية تعاليمه ومضمونها - فضلاً عما ذكر من التزييف والحشو الذى أدخل عمداً على كتبه - ، بل هو الجرأة التى تجاسر بها على إباحة الأسرار الإلهية التى اختصَّ بها خيار العارفين ، وإذاعتها باللسان والقلم على ملأ الناس ؛ وذلك عملاً بهذا المبدأ : « إفتاء سر الربوبية كفر » . وهى قاعدة حصل بها أيضاً تسويق الحكم على الحلاج^(١) (القائل بتأليه العارف) .

أما حقيقة تعليمه ، من حيث هو معرفة صوفية يصل إليها من تأهلوا لمثلها ، فلم يحكم حتى ثقات المحافظين برفضه دون قيد ولا شرط^(٢) ، بل نظروا إليه فى دهشة ورهبة قدسية على أنه سر يخرج عن دائرة حكمهم^(٣) . وقد اجتهد ابن عربى حقاً (انظر على الأخص الباب الثامن عشر من الفتوحات) بإزاء ما نسب إليه - دون افتئات عليه فى ذلك بلا ريب ، وهو : عقيدة وحدانية الوجود^(٤) ، أو : الوجود المطلق ، التى استطاع أن ينسبها إلى أسلاف مشهورين - فحاول أن يسلب هذه العقيدة افتراض الاتحاد الجوهرى للمادى بين الألوهية والطبيعة ، وأن يقصرها

(١) انظر : Massignon ' Der Islam III 254 ، ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى (المطبعة الشريفة بالقاهرة ١٣٢٣ هـ) ج ٢ ص ٩٨ حيث فصل فى مسألة الحلاج ، وراجع الاحياء ج ٤ ص ٢٣٤

(٢) عقب السنى المتشدد : [ابن الحلاج] البدرى طى اسمه بقوله : « رحمه الله ونفع به (مدخل طبع الاسكندرية ج ١ ص ١٧) » .

(٣) وطريف ذلك الأسلوب الذى أتقنه به الذهبي السنى حيث قال إنه زاهد استغرق فى التصوف فنام وقام حتى اضطرب عقله ورأى فى خياله أوهاماً لا وجود لها فظن أنها موجودة (انظر السيوطى فى الطبقات ، نشر Mewrsinge ، ٢٨ رقم ١١٥

(٤) انظر : M . Schreiner , Beitrage zur geschichte d. Theolog.: Bewegungen im Islam (Leipzig 1899) 53-61 = ZDMG LII 518 ff. وعرض تور أندريه فى كتابه عن حياة محمد ص ٣٣٩ - ٣٥٧ وصفاً ممتازاً لجوانب قل الاتباه إليها حتى الآن عن ترتيب أفكار ابن عربى الكثيرة التفرع .

على العلاقة الحلقية المعنوية^(١). وفي الأدب العلمى الذى أخرجه أشياخ ابن عربى فى القرون التالية بعده - وهم الذين سُموا رعاية لذلك المبدأ بالاسم المدرسى : الوجودية^(٢) - تبرز فكرة وحدة الوجود فى صورة مطردة التحديد ، وتؤدى خدمة للخصوص على أنها نقطة من أهم النقاط التى ينعونها على ابن عربى وأتباعه .

ومحط النظر هنا على وجه المنصوص ، بالنسبة إلى الغرض الذى نهى عن إليه ، هو تفسير ابن عربى المنهجى المرتب للقرآن . فهو ميدان لقن التفسير المبني على التأويل^(٣) . وتذكر أخبار الأدب الشرق أنه ألف أولاً كتاباً كبيراً فى التفسير الصوفى^(٤) ، ولكنه انتهى فيه إلى سورة الكهف فحسب . أما تفسيره الكامل المختصر فتذكره تلك الأخبار ضمن كتب التفسير العادية الخالية من التأويل^(٥) . كأنما كان ما فيه من التأويل ، والقصد بالكلمات والحروف إلى منحى الإشارة والرمز ، غير كاف ولا مقنع لتشوفهم الشديد التطلع إلى الأسرار والألغاز . وابن عربى نفسه يشير أيضاً - كما يبدو - إلى هذا الكتاب ، فيما يسوقه من الثناء والتفريظ لكتبه على وجه العموم ، فى مقدمة « الفتوحات المكية » ؛ إذ يقول إن كل

(١) انظر Nicolson , A Literary History of the Arabs 403

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر لعلى القارى ص ٧٥ ، ويتصل بذلك فيما يظهر عنوان الرسالة التى ألفها على القارى فى الرد على ابن عربى : الرسالة الوجودية (نيكلسون فى مقدمته على كتاب ترجمان الأشواق ص ٤) ،

(٣) صرح ابن عربى بوجهات نظره إلى الظاهر والباطن من الوحي الإلهى ، فى القص الخامس والعشرين من فصوص الحكم (قص موسى ، ج ٢ ص ٢٨٧ وما بعدها)

(٤) قدر حجمه (أى ماتم منه) بستين جزءاً إلى جانب التفسير الموجود الذى قدر بثانية أجزاء ، ولم يقف أحد على التفسير الكبير . وذكر بركلان ج ١ ص ٤٤٢ وما بعدها رقم ٤ ، ٥ ، ٥٥ كتابات له فى تفسير مواضع متفرقة من القرآن . (٥) جاجى خليفة رقم ٣١٧٧ (نشر فلو جل ج ٢ ص ٣٤٨)

ما أصرح به في كُتبي وأقوالى مأخوذ من كنز القرآن ، فقد مُنحت مفاتيح فهمه والتعليم من علمه .

وفي باب جدير بالملاحظة (الباب ٥٤) من أبواب « الفتوحات المكية »^(١) يناقش ابن عربي علماء الرسوم ، وهي تسمية أخذها (هو وكثير غيره) عن الغزالي فيما يظهر^(٢) . فهو يشكو من نزعتهم العدائية تجاه الصوفية الباحثين عن الله . « وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي ، الذين منحهم أسرارهم في خلقه ، وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه ، فهم لهذه الطائفة مثل القراءة للرسول عليهم السلام » .

ويستعمل تعبير : « إشارات » - كما يعترف ابن عربي بذلك - للتأثير بطريق من التحايل على العلماء العاديين ، ليتأتى بذلك إمكان التسامح إزاء التأويل للقرآن تحت راية هذه التسمية التي لا تشوب رينها شائبة من سوء القصد . وهذا جار أيضاً في اصطلاحات صوفية أخرى ، تستخدم لنفس هذا الاستعمال الظاهري ، على حين يستخدم الصوفية بينهم في اتصالهم الداخلي اصطلاحات مختلفة تماماً . ومراعاة لذلك لا يسمون تأويلهم للقرآن تفسيراً ، لأن ذلك يقتضى أن يكون تحديداً لمعاني القرآن عن طريق الشرح والتفسير ، بل يسمونه إشارات . « فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه ، وذلك

(١) ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٨١

(٢) انظر : Der Islam IX 145 وعنوان الكتاب الذي ذكره بروكلمان ج ١ ص ٤٤٢ رقم ٩ [رسالة العلوم من قواعد علماء الرسوم] وفي علاقة ابن عربي بالغزالي انظر التعليق رقم ١ ص ٢٤٤ من كتاب « آزين بالسيوس » وانظر أيضاً بحث هذا العالم عن محيي الدين في :

لجلهم بمواقع خطاب الحق . واقتدوا في ذلك بسنن الهدى فإن الله كان قادراً على تنصيب ما تأوله أهل الله في كتابه ، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم . ولو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلونها فيما بينهم ، فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك ويعلو بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية ، ويقر القاصر بفضل غير القاصر فيها ، وكلهم في مجرى واحد . ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكهم . وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وأن العلم لا يحصل إلا بالعلم المعتاد في العرف . وصدقوا فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم ، وهو الإعلام الرحمانى الربانى « » أين عالم الرسوم من قول على بن أبى طالب رضى الله عنه حين أخبر عن نفسه أنه لو تكلم في الفاتحة من القرآن لحمل منها سبعين وقراً^(١) ؟ . . . فستان بين من هو فيما يفتى به ويقول على بصيرة منه في دعائه إلى الله وهو على بينة من ربه ، وبين من يفتى في دين الله بغلبة ظنه . . . قال أبو يزيد البسطامى رضى الله عنه في هذا المقام وصحته يخاطب علماء الرسوم : أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت ؛ يقول أمثالنا : حدثنى قلبى عن ربى ، وأتم تقولون : حدثنى فلان ؛ وأين هو ؟ قالوا : مات ؛ عن فلان ، وأين هو ؟ قالوا : مات ؛ « فاسم الفقيه أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم ، فإن الله يقول فيهم : (ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم

(١) انظر في مثل هذه التحديدات ونسوها الأدبية : Muh. Stud. II Anm. 4 .
ويقدر « المهاجر » الشاعر ثقل ذنوبه بحمل بعير ، انظر لسان العرب ، مادة :
فسس ج ٨ ص ٥٧ س ٧ من أسفل .

إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين والإنذار وهو الذي يدعو إلى الله على بصيرة^(١) .

وعلى الرغم من ذلك لم يعدل ابن عربي عن أن يخرج للناس شرحه التأويل للقرآن على أنه تفسير ؛ وإن لم يستوعب هذا الكتاب نشاطه في التفسير ، كما لم تصل الإشارات الصوفية التي ذكرت فيه إلى أعماق القرار الذي وصل إليه ابن عربي بآيات القرآن في كتب أخرى .

وتسود وحدة في الاتجاه وعدم تنوع على وجه العموم في تأويل ابن عربي للقرآن . فهو يدير وجوه تفسيره العميقة لقصاص القرآن البسيطة في دائرة ضيقة ؛ وأكثر ما يدور حوله هو أحوال الحياة الروحية ، وطريق نمو اكتساب المعرفة الحقة ، ومظاهر تجلي الله في عالم المشاهدة .

فهو يجد مثلاً إشارات في قصة إخراج موسى الطفل وإلقائه في اليم (الآية ٧ فما بعدها من سورة القصص) . فالتأويل ، الذي وضع فيه موسى ، هو طبيعته البشرية (الناسوت) بقواها الحسية البشرية ، وقواها النظرية الفكرية . و « اليم » الذي ألقى فيه موسى ، هو العلم والمعرفة العليا ؛ وإنما استطاع موسى ، ككل إنسان آخر ، أن ينفذ إلى الثاني بوساطة الأول . كذلك الأم المرضع تأخذ مكانها في هذا التأويل الخيالي . فرفض موسى كل المرضع ماعدا أمه هو (الآية ١٢) ، أريد به الإشارة إلى أنه سيرفع الشرائع الماضية من حيث إنه رسول . الخ^(٢) .

والطير الذي صنعه عيسى من الطين ، والذي صار طيراً حياً حقيقياً ، بعد أن

(١) لابن عربي حكم شبيه بهذا في القسوة على المتكلمين ، انظر :

نفخ عيسى في مادته التي هي على هيئة الطير (الآية ٤٩ من سورة آل عمران ، والآية ١١٠ من سورة المائدة) ، هو النفس المقيدة أولاً بالطبيعة الأرضية (الطين) ، والتهيئة المحومة شوقاً ، بوساطة التربية والهداية الصوفية بادىء ذى بدء ، إلى معرفة الحقيقة . فبوساطة نفخ العلم الإلهي الحقيقي ، تصير أولاً طيراً حقيقياً ، أى نفساً عاملة ، [مجردة كاملة] تطير إلى جناب القدس بجناح العشق .

وأعسر من ذلك فهماً تأويل الآية ٥٢ فما بعدها من سورة الأعراف^(١) :
[ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم (أى البدن الإنسانى المفصل إلى أعضاء وجوارح وآلات وحواس تصلح للاستكمال على ما يقتضيه العلم الإلهي - .) هل ينظرون إلا تناويله) - وتناويله ما يؤول إليه أمره (أى البدن) من الانقلاب إلى ما يصلح لذلك عند البعث من هيئات وصور وأشكال تناسب صدقاتهم وعقائدهم على مقتضى قوله (فى الآية ١٣٩ من سورة الأنعام) « سيجزيهم وصفهم » ، وقوله (فى الآية ٩٧ من سورة الإسراء) : « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً » - (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام) أى اختفى فى صور سماء الأرواح وأرض الأجساد فى ستة آلاف سنة ، لقوله تعالى (فى الآية ٤٧ من سورة الحج) « وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » ، أى من لدن خلق آدم إلى زمان محمد عليهما الصلاة والسلام ، لأن الخلق هو اختفاء الحق فى المظاهر الخلقية^(٢) . وهذه المدة من ابتداء دور الخفاء

(١) ما يذكر من التفسير مأخوذ من كتاب التفسير لابن عربى إذا لم يذكر غيره
(٢) وإلا فالمتعمد لدى المتصوفة هو الحديث الذى نشأ فى دوائرهم ، والذى يسندون فيه إلى الله [سبحانه] هذا القول : « كنت كنزاً خفياً لم أعرف خلقت الخلق لى أعرف » . وإلى هذا الحديث الذى يساق بكثرة فائقة فى أذب التصوف (انظر العسكري ، الشاعر التركي الصوفي ، فى :

إلى ابتداء الظهور الذى هو زمان ختم النبوة وظهور الولاية^(١)، كما قال (صلى الله عليه وسلم) « إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » لأن ابتداء الخفاء بالخلق هو ابتداء الظهور ، فإذا انتهى الخفاء إلى الظهور عاد إلى أول الخلق كما مر ، ويتم الظهور بخروج المهدي عليه السلام فى تمتة سبعة أيام . ولهذا قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة . (ثم استوى على العرش) أى عرش القلب المحمدى بالتجلى التام فيه بجميع صفاته . (يغشى) ليل البدن وظلمة الطبيعة نهار نور الروح (يطلبه) بتهيئته واستعداده لقبوله باعتدال مزاجه سريعاً ، وشمس الروح ، وقر القلب ، ونجوم الحواس] .

وهناك مثال آخر يظهر فى دائرة أضيق ؛ وذلك فى الآية ١٧ من سورة طه حيث يجرى الحديث عن تجلى الله بالوادى المقدس :

[(وما تلك يمينك يا موسى) إشارة إلى نفسه ، أى الحق ، التى هى فى يد عقله ، إذ العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه ، (قال هى عصا أتوكأ عليها) أى أعتد ، فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه ، عليها ، أى لا يمكن هذه الأمور إلا بها . (وأهش بها

== يستند أيضاً شاهرخ التيمورى فى رسالته إلى قيصر الصين يدعوه إلى الإسلام (انظر : T. W. Arnold, The Preaching of Islam 2 ded. London 1913 p. 299 وكتب تفسيراً لهذا الحديث فى ضوء المذهب البهائى : عباس افندى بن بهاء الله انظر براون فى 1892, 438 Journ. R. As. Soc.)

(١) فى النظم الصوفية تنتهى مرحلة النبوة ، التى ختمها محمد صلى الله عليه وسلم إلى مرحلة الولاية ، ويمثلها العارفون للقدسون المزودون بمواهب العلم الربانى الحافلة بالأسرار ، وتبلغ ذروتها فى « خاتم الولاية » . وابن عربى ، الذى يأخذ لنفسه حق هذه المرتبة ، يذكر تفصيلات بعيدة العمق فى علاقة النبوة بالولاية ، التى يميل إلى تفضيلها على النبوة من وجهة نظر معينة ، ويعالج ذلك الآن باستقصاء تور أندريه فى كتابه : Die Person Muhammeds 325-332 وغيره .

على غنى) أى أخطأ أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بها على غم القوى الحيوانية . (ولى فيها مآرب أخرى) من كسب المقامات وطلب الأحوال والمواهب والتجليات (قال ألقها ياموسى) أى خلها عن ضبط العقل . (فألقاها) أى خلاها وشأنها مرسله بعد اختفائها من أنوار تجليات صفات القهر الإلهى . (فإذا هى حية تسعى) أى ثعبان يتحرك من شدة الغضب .

وكانت نفسه عليه السلام قوية الغضب ، شديدة الحدة ، فلما بلغ مقام تجليات الصفات كان من ضرورة الاستعداد حظه من التجلى القهرى أوفر ، كما ذكر فى الكهف ، فبدل غضبه عند فناءه فى الصفات بالغضب الإلهى والقهر الربانى ، فصور ثعباناً يتلقف ما يجد (قال خذها) أى اضبطها بعقلك كما كانت . (ولا تحف) من استيلائها عليك وظهورها (سعيدها سيرتها الأولى) أى ميتة فانية صائرة إلى رتبة القوة النباتية التى لا شعورها ولا داعية . وإلامته عليه السلام إياها فى تربية شعيب صلوات الله عليه ، وجعله إياها كالقوى النباتية سميت عصا ؛ ولهذا قيل وهبها له شعيب عليه السلام . (واضم يدك إلى جناحك) أى اضم عقلك إلى جانب روحك الذى هو جناحك الأيمن ، لتتنور بنور الهداية الحقانية ، فإن العقل ، بموافقة النفس وانضمامه إليها وإلى جانبها الذى هو الجناح الأيسر لتدبير المعاش يتكدر ويختلط بالوهم فيصير كدراً جاسياً لا يتنور ولا يقبل المواهب الربانية والحقائق الإلهية ؛ فأمر بضمه إلى جانب الروح ليتصنى ويقبل نور القدس . (تخرج بيضاء) منورة بنور الهداية الحقانية وشعاع النور الأقدس (من غير سوء) أى آفة ونقص ومرض من شوب الوهم والخيال [.

وفى الآية ٦٥ فما بعدها من سورة المائدة : (ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم * ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) أى

فلن يُمنع عنهم شيء . ولكن معنى بسيطاً مثل هذا ليس هو المعنى الذى يبدو
لنظر المتصوف طبعاً . فلا بد أن الله [سبحانه] أراد أن يضيف إلى معرفة الناس
معنى أعمق . وابن عربى يستخرج المعنى التالى :

[(ولو أنهم أقاموا التوراة) بتحقيق علوم الظاهر ، والقيام بحقوق تجليات
الأفعال ، والمحافظات على أحكامها فى المعاملات (والإنجيل) بتحقيق عنوان
الباطن ، والقيام بحقوق تجليات الصفات ، والمحافظات على أحكامها (و) أحكموا
(ما أنزل إليهم) من علم المبدأ والمعاد ، وتوحيد الملك والملكوت من عالم الربوبية
الذى هو عالم الأسماء (لأكلوا من فوقهم) أى لرزقوا من العالم العلوى الروحانى
العلوم الإلهية ، والحقائق العقلية اليقينية ، والمعارف الحقائقية ، التى بها اهتموا إلى
معرفة الله ومعرفة الملكوت والجبروت (ومن تحت أرجلهم) أى من العالم السفلى
الجسمانى ، العلوم الطبيعية والمدركات الحسية ، التى اهتموا بها إلى معرفة عالم الملك
فعرفوا الله باسمه الظاهر والباطن ، بل بجميع الأسماء والصفات ، ووصلوا إلى مقامى
التوحيد المذكورين] .

وكما أشرنا من قبل (انظر ص ٢٢١-٢٢٢) ، لم يكن أحب إلى المتصوفة
فى الاستشهاد بالقصص القرآنى لدائرة نظرم ، من الأمر الإلهى الموجه إلى موسى
فى الآية ١٢ من سورة طه : « فاخلع نعليك »^(١) إنك بالوادى المقدس طوى »^(٢) .

(١) « لما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل الكعبة خلع نعليه »
(ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٨ س ٢٥) ، وهى عادة صالحة كانت تتبع قديماً فى
الجاهلية (انظر أخبار مكة للأزرقي ج ١ ص ١١٨ س ١٠)

(٢) ألف صوفى أندلسى : أبو القاسم بن قسى (انظر : دائرة المعارف
الإسلامية ج ٢ ص ٤١٧ ب) كتاباً عنوانه : خلع النعلين ، نقل عنه ابن عربى
(فتوحات ج ١ ص ٣١٢ س ١٨) . وقد جذر الشعراني (لطائف المنن ج ٢ ص
٢٩ س ٣) من دراسة هذا الكتاب ، لأنه يدور فى أفلاك بعيدة الملو حتى يحسر =

فقد ظهر النعلان ، والوادی المقدس ، دون بحث ولا عناء ، متكاملاً يعتمد عليه في النظر الرمزي ، كما دعا ذلك إلى مجموعة كبيرة من وجوه التفسير الصوفي ^(١) . وكذلك ابن عربي يفوض بكليته فيما تعرضه الآية من مواد . فبعد أن يجري أولاً على النعلين (: الكتاب والسنة ، الظاهر والباطن) تأويلاً بالأعمال البدنية (الركوع والسجود الخ) المفروضة بحكم الشريعة ، يرى في التجلي الإلهي المحكي في تلك الآية اتصالاً روحياً بالألوهية أسمى بكثير من اتصال الصلاة . فقد كان نعلاً موسى - طبقاً للآثار الواردة - من جلد حمار ميت ^(٢) . فكان على موسى ليعقل ما يوحى إليه فيما حظى به من التجلي الإلهي ، أن يتخلى عن ثلاثة موانع : الجلد وهو ظاهر الأمر ، والحمار ، أي البلادة ، وكونه ميتاً . والموت هو الجهل ، لأن العلم فقط هو الكائن الحى ^(٣) .

= فهمه (لعلو مراقبه عن الفهم ، وذكر هذا الكتاب أيضاً في فهرست المكتبة المنوعة) وهو مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ١٣١٩ لوحة ٣٩ ألف) ، ضمت فيه قائمة كتب الشعراء مع بعض التوسع . وعن أبي القاسم هذا ساق ابن عربي (فصوص الحكم ، الفصل ٢١ : زكريا) نظرية في أسماء الله . ويوجد نقل غير مباشر عنه أيضاً في : القسطلاني ج ٧ ص ٢٦١ س ٢ (على البخاري : تفسير رقم ١٦٧) .

(١) كما في الباب الرابع والعشرين من كتاب عوارف المعارف للسهروردي (على هامش كتاب الإحياء لأفرازي ج ٢ ص ١٥١) : « والمتجوهر المتجرد من أعراض الأحوال خلع نعلي النفس والقلب بالوادی المقدس »

(٢) انظر حديث الموطأ ج ٤ ص ١١٠ س ٥ في ملبس موسى . ولا أستطيع الجزم بما إذا كان في تحديد نوع الجلد الذي صنع منه النعلان بقية باقية من تصور قديم . فإن من الواجبات التي كانت مفروضة عند قدماء الرومان على زوجة القس الإلهي أن تتخذ نعلها من حيوان مذبح فحسب ، ولا يجوز لها اتخاذها بحال من حيوان مات موتة طبيعية

(انظر : Fraser, Taboo, the burden of royalty 13)

(٣) فتوحات ج ١ ص ١٩٣

وقصة يوسف وإخوته في سورة يوسف تأخذ عند ابن عربى صورة من التمثيل بالقوى الروحانية عن طريق التأويل . وقد يكفينا أن نبرز أشخاص هذا التمثيل : فيوسف هو القلب المستعد ، الذى هو في غاية الحسن ، الموموق عند أبيه يعقوب العقل ، المحسود من إخوته من العلات ، أى الحواس الخمس الظاهرة ، والخمس الباطنة ، والغضب والشهوة ، هذه اثنتا عشرة . ولكن الإخوة كانوا أحد عشر ، فَنُسْتَنَى الذاكرة فإنها لا تحسده ولا تقصده بسوء ، فبقيت إحدى عشرة على عددهم . وأما حسدهم (المراد الحواس) له ، وقصدهم بالسوء فهو أنها لا تريد (الحواس) من يوسف (القلب) إلا استعماله إياها في تحصيل اللذات البدنية ، وتمنع استعمال العقل القوة الفكرية في تحصيل كالات القلب من العلوم والأخلاق . وأخو يوسف الذى أحبه أبوه إلى جانب يوسف ، هو القوة العاقلة العملية ، من أم يوسف القلب ، التى هى راحيل ، النفس اللوامة ، التى تزوجها يعقوب العقل ، بعد وفاة : لِيَا ، النفس الأمارة بالسوء .

على هذه الأشخاص يبنى التمثيل ، ويعطى كل شخص يظهر فيها على التابع دوره في التحليل النفسى كذلك : زليخا ، صاحب السجن ، حامل الخبز ، عاصر الخمر الخ .

وتبعية التصوف للفلسفة الأفلاطونية الحديثة تجعل من اليسير فهم أن ابن عربى - كما أمكن أن نرى ذلك - يعمل كثيراً بأفكار الفلسفة الإغريقية وأنظارها ، ويدخل هذه الأفكار والأنظار في مضمون آيات القرآن . وهذا يذكر بالطابع الخاص الذى وسم به فرغوريوس تفسير أوريجن للكتاب المقدس عن طريق التأويل ، من أنه يحتمل الكتب اليهودية بالأفكار الإغريقية^(١) .

(١) انظر :

Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (ed. 3, 1915) I 470

ويؤخذ من الكتب الإسلامية أنه كان معروفاً أيضاً لدى ابن عربي ماتلقاه المتصوفة بترحاب عظيم ، وهو حصر أفلاطون الرباعي للفضائل الأصلية وربطها بأقسام النفس . وكغيره من معتنقي الأفلاطونية الحديثة الإسلاميين^(١) (وأيضاً اليهود) ، تمكن ابن عربي من هذه النظريات الأخلاقية ، التي يمكن صدورها أيضاً عن هم غرباء على الفلسفة^(٢) ، وأعلنها على لسان محمد [صلى الله عليه وسلم] بأمر من الله . وذلك أنه قد علق على عدّ خصال المؤمنين المتقين في الآية ١٧٧ من سورة البقرة على النحو التالي :

(ولكن البرّ من آمن بالله . . . وآتى الزكاة) من باب العفة التي هي كمال القوى الشهوانية ووقوفها عند حدها فيما يتعلق بها (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) من باب العدالة المستلزمة للحكمة التي هي كمال القوة النطقية . . . (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس) من باب الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية .

ولا تقتصر طريقة التأويل على الآيات القصصية والتعليمية ، بل تجرى كذلك بمقدار كبير في الآيات التشريعية من القرآن . ويمكن أن يرينا ذلك مثال رقيق نسبياً ، لا يتعلق بمراسم العبادة ، لا بالناحية الفقهية ، بل بالشريعة الإنسانية في القرآن .

ذلك أنه إذا قيل عن المؤمن البار الفاضل في الآية ١٧٧ من سورة البقرة إنه هو من « آتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب » لم يقنع الصوفي المتطلع إلى التأويل بهذا المعنى الإنساني البسيط فحسب ، بل لابد أن ينطوى هذا أيضاً على ما هو أعمق من ذلك . فينبغي

(١) انظر كتاب حقيقة النفس من ١٨

(٢) ذكرت عن الشافعي في الإحياء ج ٤ ص ٤١٢ . وفي ذلك التعبير أيضاً يتفق معنى العفة مع ما ذكر .

أن يفهم من المال العلم الذى هو مال القلب . . . ؛ وذوو القربى : هى القوى الروحانية القريبة إلينا ؛ واليتامى : هى القوى النفسانية لانتقطاعها (مثل اليتامى من الأطفال) عن نور الروح الذى هو الأب الحقيقى ، والمساكين : هى القوى الطبيعية لكونها دائمة السكون لثواب البدن (فالسكون من مادة مسكين) ، وعلمها علم الأخلاق والسياسات الفاضلة ؛ ثم إذا ارتوى (الإنسان) من العلم ، علم المعارف والأخلاق ، والآداب والمعايش جملة وتفصيلاً ، وفرغ من نفسه ، أفاض على أبناء السبيل ، أى المساكين والسائلين ، أى طلبة العلم ؛ وأخيراً الأسرى المطلوب فك رقابهم ، هم عبدة الدنيا والشهوات الذين أوجب الله فك رقابهم فى القرآن .

وهذا الاتجاه فى تفسير النص ، الذى يؤتم الاستعداد العقلى عند الرجل الشرقى ، ترك تأثيراً ظاهراً إلى أحدث الأزمنة ، حتى فى شرح القطع الأدبية المتصلة اتصالاً تاماً بالشئون الدنيوية ، وإن كان ذلك فى قالب الرياضة الذهنية . ولا يمكن ذكر مثال أصدق تعبيراً عن ذلك مما فعله الشيخ أحمد السجاعى ^(١) (المتوفى سنة ١٧٨٣م) الرفيع المكانة فى زمنه ، والذى تصدى للأغنية المصرية المشهورة :
أبو قردان زرع فدان ^(٢)

الح ، فألف شرحاً رمزياً لها ، جعل فيه النبات ، والشرطى ، والطين ، والسكين الح ما ذكر ، مظاهر قوى وميول نفسانية ^(٣) .

* * *

(١) انظر ترجمته وفهرست مؤلفاته الفاتحة الكثرة (بما فى ذلك كتبه فى التصوف أيضاً) فى : الحائط الجديدة لعلى مبارك ، ١٢ ص ٩ وما بعدها

(٢) انظر ZDMG XXX 913

وانظر (الفوائد اللطيفة فى تخرىج قولهم أبو قردان على الطريقة المنيفة) ، مخطوط بمكتبة القاهرة .

(٣) انظر فهرست دار الكتب بالقاهرة (ط ١) ج ٤ ص ٢٩٠ س ١٣ .

وإذا كنا حتى الآن قد رافقنا ابن عربي في مسالك تطبيقاته المختلفة لتفسيره المتعرج الملتوى في التأويل ، فلا يجوز لنا أن نُغفلَ في وصل ذلك ، لتبيان الطابع الخاص لطريقته تبياناً كاملاً ، إبراز علامة حاسمة في فهم تلك الطريقة وقدرها حق قدرها ، وهي علامة يشترك فيها ابن عربي مع آخرين ممن اعتادوا هذا الأسلوب الصوفي من التفسير .

فقد عبر الغزالي مثلاً تعبيراً حاسماً عن هذه الفكرة ، وهي أن التفسير بطريق التأويل لا يقف تجاه القيمة الحقيقية للتفسير الظاهر بقصد المعارضة والإبطال ؛ بل لا يعنى التأويل إلا رفع تأثير المنطوق اللفظي إلى مرتبة أعلى بالنسبة إلى الخيرة المصطفين ، وزيادة محصوله التعليمي لهم . وفي رسالته التي أشرنا إليها من قبل (ص ٢٢١) : « مشكاة الأنوار » ، التي تعمق فيها إلى أعماق لاقرار لها من التفسير الصوفي ، أتبع شرحه « خلع التعلين » (أنظر ص ٢٢١ - ٢٢٢) بالقانون الموضح التالي ، الذي ينطبق في نظره على كل تأويل : « لا تظن من هذا الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة منى في رفع الظواهر واعتقاداً في إبطالها حتى أقول مثلاً : لم يكن مع موسى نعلان ، ولم يسمع الخطاب بقوله « اخلع نعليك » ، حاشا لله ، فإن إبطال الظواهر رأى الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين ، وجهلوا جهلاً بالموازنة بينهما ؛ فلم يفهموا وجهه ؛ كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية ، فالذى يجرد الظاهر حشوى ، والذى يجرد الباطن باطنى ، والذى يجمع بينهما كامل ، . . . بل أقول : موسى فهم من الأمر بخلع التعلين ، اطراح الكونين ، فامثل الأمر ظاهراً بخلع التعلين ، وباطناً بخلع العالمين » .

كذلك يقف مثل هذا الموقف من قول النبي [صلى الله عليه وسلم] : « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة » ، فليس لأحد أن يقتنى الكلب في البيت ويقول : ليس الظاهر مراداً ، بل المراد تخليّة بيت القلب عن كلب

الغضب^(١) .. وكذلك ترى الكامل لا يسمح لنفسه بترك حدٍ من حدود الشرع ، مع كمال البصيرة ، فهذه مغالطة ، منها : ما وقع لبعض السالكين^(٢) في إباحة طي بساط الأحكام ظاهراً^(٣) (كأنما نستمع هنا أيضاً إلى صدى تعليم فيلون المشهور : De migratione Abr. 16, 89- 93) حيث يقول في تمييز طابع الفلسفة اليهودية^(٤) الهلينية : « وهى فى الوقت الذى تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل ، تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها »^(٥) .

وابن عربى ، الذى أشرنا من قبل إلى تأثيره بالغزالي ؛ يُخضع تفسيره الذى نحنا فيه منحنى التأويل إخضاعاً تاماً لوجهة النظر التى أخذ بها الغزالي فى نظريته إلى القرآن . وهو على وجه العموم شديد الحيلة أحياناً فى تطبيق التأويل . ويمكن فى غير الندرة أن نلاحظ على هذا الصوفى الأصيل ، الكثير التوسع والاستطراد فيما عدا ذلك ، نزعة إلى الاعتدال السننى المحافظ^(٦) . وهو لا يستطيع أن ينكر

(١) وضع الغزالي هذا أيضاً على وجه الخصوص فى الإحياء ج ١ ص ٤٩

(٢) انظر على الأخص جلد (فى الإحياء ج ٣ ص ٢٨٣) مع أهل الإباحة الذين يضعهم فى صف المفتريين بالشيطان ، وكذلك يقول (إحياء ج ٤ ص ٨٨) : « فمن لا يطلع على أحكام الشرع فى جميع أفعاله لم يمكنه القيام بحق الشكر أصلاً » .

(٣) مشكاة الأنوار ص ٣٥ - ٣٧

(٤) انظر : Geiger Jued. Zeitschrift f. Wiss. u. Lehen XI 227

(٥) وإلى مثل ذلك ينزع الكركسانى من اليهود القرائين فى تأويلات الأحكام

الكتابية انظر Poznanski فى

K.Kohler - Festschrift (Studies in Jewish Litature, Berlin 1913) 255

(٦) ولنلاحظ مثلاً وجهة نظره إلى فكرة الاستغراق فى الألوهية وإضعافه

فكرة وحدة الوجود (انظر ص ٢٢٣) ، راجع أيضاً :

Kremer, Gesch.d.herrsch. Ideen des Islams 104 ff.

تبعيته ، من حيث هو صوفي أيضاً ، لمذهب الظاهريين الذين يتبعهم في علم الفقه ^(١) ، فهو يتأبى على الإغراء بالتأويل في نقاط كنا ننتظر أن يفسرها عن طريقه .

فإذا جرى الحديث مثلاً في الآية ١٦٩ من سورة آل عمران عن الشهداء : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون » لم يبحث ابن عربي في ذلك عن معنى متأول أو مجازي ، بل هو يتطلب الفهم الظاهر لحياة الشهداء « كحياة زيد وعمرو » بين أظهرنا . ولا يقال في الشهداء أموات لنهى الله عن ذلك ، لأن الله أخذ بأبصار الخلق عن إدراك حياتهم ، كما أخذ بأبصارهم عن إدراك الملائكة والجن مع معرفتنا أنهم معنا حضور ^(٢) .

وهو يؤمن إيماناً عملياً واضح النتائج بالقاعدة الموضحة ، التي تعترف بتفسير متساوق بعضه مع بعض ، يعرض حقائق ذات نصيب من الصحة واحدة إلى جانب أخرى ؛ وهذا موقف يتمسك به أيضاً متصوفة متأخرون من أهل التأويل ^(٣) .

(١) انظر : Die Zahiriteu 186 ، وهو في النامن والتمانين من الفتوحات المكية ، في معرفة أسرار أصول أحكام الشرع ، يحدد الاجماع تحديداً دقيق المطابقة لمذهب أهل الظاهر ، على أنه اتفاق الصحابة ، ويرفض رفضاً حاسماً في نفس الوقت القول بالرأى مصدر من مصادر التشريع ، انظر أيضاً شعره في مطلع الباب ٣٠٨ من الفتوحات .

(٢) انظر : الفتوحات المكية ج ١ ص ٤٦٧ س ١٦ ، و ٥٣٥ س ١٢ من أسفل ، في بيان حكمة ترك الصلاة على الشهيد المقتول في المعركة وعدم غسل جثته .
(٣) ويرز ذلك على أوضح صورة في كتب التفسير التي يساق فيها كلام مذهبي التفسير ، الظاهري والباطني ، أحدهما إلى جانب الآخر مباشرة على قدم المساواة . ومن ذلك تفسير نظام الدين الحسين بن محمد النيسابوري (غرائب القرآن و رغائب =

وحسبنا أن نشير إلى التصريح المبدي ، الذي عقب به الإمام الصوفي : تاج الدين بن عطاء الله الإسكندري (المتوفى ١٣٠٩ م) ، على نخبة من تأويل مواضع من القرآن والحديث للصوفي المشهور : أبي العباس المرسي ، تلميذ أبي الحسن الشاذلي ، حيث يقول : « اعلم أن تفسير هذه الطائفة (الصوفية) لكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بالمعاني الغريبة ، كما مضى من فهم الشيخ قوله ... (بعض أمثلة) فذاك ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان ؛ وثمّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه ... فلا يصدّئك عن تلقى هذه المعاني منهم ، أن يقول لك ذو جدل ومعارضة هذا إحالة لكلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، فليس ذلك بإحالة ، وإنما يكون إحالة لو قالوا : لا معنى للآية إلا هذا . وهم لم يقولوا ذلك بل يقرون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ، ويفهمون من الله ما أفهمهم ، وربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه ^(١) » .

كذلك في غير كتابه الخاص بالتفسير ، يعتاد ابن عربي — إذا استعمل آية من القرآن في معنى لا يطابق معناها الظاهر ، تأييداً لمذهبه — أن يضيف هذا الاحتراس : هذا « من باب الإشارة لا من باب التفسير » ^(٢) ، و : « ولاح لي

==الفرقان) المطبوع على هامش تفسير الطبري ، فهو يسوق من آية لأخرى وجهين من الشرح : أولاً التفسير (المطابق لظاهر اللفظ) ، ثم التأويل (أى عن طريق الإشارة) وألف النيسابوري كتابه في مطلع القرن الثامن الهجري (انظر Schwarz في : ZDMG LXIX 300 ff. ، وانظر بحثاً لي قبل ذلك في نفس المجلة : LVII 395) ، وهو نفسه يتحدث في مناسبة تفسير الآية ٥١ وما بعدها من سورة الإسراء (ج ١٥ ص ٤٩) عن سبعة قرون خلت من قبله .

(١) من كتاب مناقبه لابن عطاء الله الإسكندري (على هامش : لطائف المئين لعبد الوهاب الشعراني ، المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣٢١ هـ) ج ١ ص ١٦٦ - ١٦٩ (وانظر بركلان ج ٢ ص ١١٨ رقم ١٥) .

(٢) الفتوحات المكية ج ٤ ص ١١ ص ٧ من أسفل ، و ٤٨٢ ص ١١

خلف ستار هذه الآية»^(١) . وما يميز الطابع الخاص للروح التي يعرض بها تفسيره بوساطة التأويل ، تسميته ذلك التأويل بأنه روح ألقاظ القرآن^(٢) . وهذا التعبير «بالروح» يحجب استعماله أيضاً للغزالي في تسمية مثل ذلك^(٣) . ولا ريب أنه يقصد في ذلك إلى القول بأن التفسير الظاهر أيضاً يحتفظ بصحته على أنه الجسم الظاهر للألقاظ .

ويصرح عن ذلك بوضوح في مناسبة نظره في الآية ١٠ فما بعدها من سورة سبأ ، حيث يقول الله [سبحانه] عن داود : « وألنا له الحديد * أن اعمل سابغات وقدر في السرد » ، فعنى هذا عند ابن عربى أن القلوب القاسية يُلَيِّنُهَا الزجر والوعيد تلين النار للحديد ، وما ألنا له الحديد إلا لعل الدروع الواقية .. أى لا يَتَّقِ الشَّيْءَ إلا بنفسه ، لأن الدرع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل : فاتقيت الحديد بالحديد ، فجاء الشرع الحمدي بأعوذ بك منك^(٤) ، فافهم فهذا روح تلين الحديد^(٥) . فالإلانة الحديد هي تعليم القلوب التي هي في

(١) في الكتاب السابق ج ١ ص ٢٠٧ ص ١٠

(٢) فصوص الحكم ، الفصل السابع عشر (داود ، ج ٢ ص ١٩٠ ص ٣) ،
والفصل الثاني والعشرون (موسى ، ج ٢ ص ٢٧١ ص ١٥) « معنى ذلك الاسم وروحه » ، والفصل السابع والعشرون (محمد ، ج ٢ ص ٣٢٠ ص ٤) : « روح المسألة » ، والشراح يفسرون ذلك عادة بكلمة : سر .

(٣) التبر المسبوك (مطبعة الأدب بالقاهرة ١٣١٧ هـ) ص ٢٠ ، وفيه أن العاقل هو من ينظر إلى أرواح الأشياء وحقاتها ولا يفتقر بصورها . . وفي الإحياء ج ١ ص ١٩١ ص ٥ : روح المسجد ، وفيه ص ١٤ : سر الأصابع وروحها الخفي ، وفيه ص ٢٢٥ ص ٧ من أسفله : روح الصوم وسره . أى المعاني الباطنة فيه (وانظر ص ٢٢٦ ص ١٢) . وفيه ج ٤ ص ٢٢ ص ١١ : روح الحتم ، وانظر أيضاً أمثلة كثيرة لتلك في نفس الصفحة .

(٤) انظر في صيغة الدعاء : أعوذ بك منك ZDMG XLVIII 97

(٥) فصوص الحكم ، الفصل السابع عشر

صلابة الحديد ، والتي تتلقى بذلك دروعاً واقية لها من هجمات الأسلحة من نفس المادة ، فالوقاية ليست آتية من ناحية غريبة ، بل من نفس الموضع المسبب للخطر . والقلوب المهتدة تصير بوساطة التقوى والورع هي المنقذة لنفسها . هذا هو التأويل . ولا يقصد بذلك إلى إنكار حقيقة العمل والتقدير المضنى الذى قام به داود الملك . وبعد أن فسر ابن عربى بطريق التأويل معجزة النبي صالح ، حيث أخرج ناقة من الصخر (فى الآية ٧٣ فما بعدها من سورة الأعراف) يتبع تأويلاته العميقة بالتصريح التالى : « هذا هو التأويل ، مع أن الإقرار بظاهرها واجب ، فإن ظهور المعجزات وخوارق العادات حق لا ننكر شيئاً منها » .

وفى مناسبة الآية ٥٤ من نفس السورة . يصرح بأن المعنى المقدس المراد من العرش الإلهى هو المعنى الظاهر ، وهو السماء التاسعة التى تنتقش فيها صور الكائنات بأسرها ؛ وله مع ذلك معنى أعمق : وهو العقل الأول^(١) المرتسم بصور الأشياء على وجه كلى ، المعبر عنه ببطنان العرش وهو محل القضاء السابق ، فالاستواء لله قصد الاستعلاء على العرش بالتأثير فى إيجاد الأشياء بإثبات صورها عليه قصداً مستوياً من غير أن يلوى إلى شىء غيره .

وفى مناسبة الآية ٣٨ فما بعدها من سورة هود (قصة الطوفان وسفينة نوح) يعطى دلالة ، غير قابلة للشك ، على هذا الانقسام فى عقيدته فى التفسير : « تفسيره

(١) انظر تفسيره للآية ٧ من سورة هود ، حيث فهم العرش فى قوله : « وكان عرشه على الماء » بمعنى العقل الذى يصدر بطريق الفيض عن الحقيقة الأولى والذى هو الأصل الأول للعالم المادى . وكذلك الغزالى (فى : إلهام العوام ص ١١) يفسر استواء الله على العرش بمعنى مقارب ، حيث يؤخذ من كلامه أن الله ينظم أمور العالم بوساطة العرش . الذى نقش فيه صور جميع القوالب ، كما تنتقش فى ذهن الصانع القوالب التى يريد صنعها قبل مباشرة ذلك الصنع . وعلى هذا يفسر « العرش » عند الأفلاطونيين والحديثيين والمتصوفين بالعقل الأول الصادر عن الله بطريق الفيض . انظر : كتاب حقيقة النفس ص ٤٤ تعليق ٨ .

على ما دل عليه الظاهر حتى يجب الإيمان به ، وصدق لا بد من تصديقه كما جاء في التواريخ من بيان قصة الطوفان وزمانه وكيفيته وكيته . وأما التأويل فمحتمل فالطوفان بحر الهبولى (المادة) الذى يغرق فيه من غلبته المادة ، وينجو المراء منه بمتابعة نبي وتزكية نفس ، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام : « مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح ، من ركب فيها نجا ، ومن تخلف عنها غرق » . وصنع نوح للسفينة معناه أنه اتخذ شريعة من ألواح الأعمال الصالحة ، ودُسّر العلوم التى تنظم بها الأعمال وتُحكم .

ويتحدث عن ذلك بأوفى تعبير فى مناسبة سورة الفيل . فقد قصد الملك أبرهة الحبشى بالفيلة إلى الكعبة المقدسة فى مكة ، لتخريبها وصرف الحجاج عنها فقوت الله عليه غرضه ، وأرسل جماعة من الطير فأنت جيشه ، ملقية عليه حجارة من سجيل ، وجعلهم بذلك « كعصف مأ كول » . ويُفسّر ذلك عادة بطاعون من الجدرى أرغم الملك أبرهة على الانسحاب . وابن عربى يقول : « قصة أصحاب الفيل مشهورة ، وواقعتهم كانت قرية من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وهى إحدى آيات قدرة الله ، وأثر من سخطه على من اجتأأ عليه بهتك حرمة ؛ وإلهام الطيور والوحوش أقرب من إلهام الإنسان ، لكون نفوسهم ساذجة . وتأثير الأحبار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس بمستنكر . ومن اطلع على عالم القدرة ، وكشف له حجاب الحكمة عرف لِمِيةً أمثال هذه . وقد وقع فى زماننا مثلها من استيلاء الفار على مدينة أيبورْدُ ، وإفساد زروعهم ورجوعها فى البرية إلى شط جيحون ، وأخذ كل واحدة منها خشبة من الأيكة التى على شط النهر وركوبها عليها وعبورها بها من النهر ، وهى (أى قصة الفيل) لا تقبل التأويل كأحوال القيامة وأمثالها . وأما التطبيق (أى مقابلة الأحداث التاريخية بالحقائق العليا) فإن أبرهة هو النفس الحبشية^(١) المظلمة التى قصدت إلى تجريب كعبة

(١) فى النفس الحبشية ، راجع ج ٢ ص ٢٠٧ من تفسير ابن عربى : استيلاء حُبْشة القوى النفسية .

القلب ، الذى هو بيت الله بالحقيقة ، وأراد أن يصرف حجاج القوى الروحانية إلى قلس الطبيعة الجسدية التى بناها وأراد تعظيمها .

وهكذا يفسر ابن عربى تفصيل رحلة أبرهة ، وتخيب أمله ، بأعمال نفسية أخلاقية : الطير ، الحجارة المرمية ، وكل ما عدا ذلك من الظواهر المرافقة . حتى القيل لا يفلت من ذلك التأويل ، فهو شيطان الهم الذى لا يهزم عن جنود العقل . بل يستطيع ابن عربى أيضاً أن يعضد هذا التأويل بكلمة للنبي [صلى الله عليه وسلم] : « إن الشيطان ليضع خرطومه على قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس » . هذا هو ما يطلق عليه ابن عربى ، خلافاً للتأويل ، اسم التطبيق ، أى المحاذاة والموازاة . فى الأول يكشف التفسير الصوفى المعنى الحقيقى ، المحجوب تحت كلمات يبدو أنها غير ذات دلالة ؛ وفى الثانى يحتفظ المعنى اللفظى الظاهر بحقه الكامل ؛ فإذا أخبر عن المعجزات ، وجب الاعتقاد الحرفى بتحقيق هذه المعجزات . وإذا قص أحداثاً عن أشخاص أو أمم ، وجب اليقين بالحصول التاريخى لهذا القصص . والتفسير يضع هذه القصص ، على طريق الوعظ والتأثير الخطابى فحسب ، فى موازاة أحداث العالم الروحانى ، ويناسب بين هذه وتلك (وهو التطبيق) . فلا يجوز لأحد أن يشك فى أن هناك طبائع حقيقية تسمى : الجن أو الشياطين . ويجب الإيمان حرفياً بما ورد من استراقها السمع من العالم الأعلى ، كما فى سورة الجن . ولكن لا يخرج عن الامكان كذلك تفسير الجن بالقوى النفسانية . وهذا أيضاً عن طريق التطبيق .

وهذا الاقتصاد على التطبيق إلى جانب التفسير يأخذ على وجه ملحّ تماماً صورة الضرورة فى المواضع التشريعية من القرآن . فى الأوامر المتعلقة بالقيمة التى يغنمها المسلمون فى حروبهم مع الكافرين ، يقرر القرآن ما يأتى : « واعلموا أنما غنمتم من شئ . فإن لله خمسة وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » (فى الآية ٤١ من سورة الأنفال) ، ويقول ابن عربى : هذا « لا يقبل التأويل

بحسب ما ورد فيه من الواقعة . وإن شئت تطبيقه على تفاصيل وجودك أمكن أن تقول : واعلموا أيها القوى الروحانية أنما غنتم من العلوم النافعة ، والشرائع المبنى عليها الإسلام في قوله : بنى الإسلام على خمس ، فإن لله خمسة ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ ثم يطبق الأركان الأخرى على أعمال القوى النفسانية ، على النحو الذى أمكن من قبل (ص ٢٣٣) أن نعرفه في مثال آخر . وبهذا يريد ابن عربى أن يستعمل التطبيق ، لكن لا بأن يخالف الشريعة من مكانها ويبتليها عن طريق التأويل ، كما هى طريقة الاسماعيلية الباطنية ، بل هو يلقى إلغاء تاماً كل ارتباط عملى بالفهم المجازى للشريعة .

وهو يُعنى في الفتوحات المسكية بمزاولة هذه الأنظار على وجه الاستقصاء في التشريعات القرآنية والمتأخرة المستنبطة . ويتناول قسم كبير من ذلك الكتاب الذى هو أعظم كتب ابن عربى ، من وجهات النظر المذكورة ، كل تفاصيل الفروض الأساسية الخاصة بمراسم العبادة في الإسلام (الصلاة ، الزكاة ، الصيام ، الحج) والمتصلة بأحكام الفقه ^(١) ، كما يتناول ، إلخافاً بشريعة الحج ، عشرة نصوص من الحديث متصلة بذلك . وهو يصدر عن أن الله [سبحانه] خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره : فالظاهر عمل البدن والباطن أفكار النفس الداخلية . وعلى ذلك فقد ضل وأضل الباطنيون ، الذين أخذوا الأحكام الشرعية من جانب واحد ، وصرفوها إلى بواطنها ولم يتركوا من حكم الشريعة في الظاهر شيئاً ؛ كذلك أهل الظاهر الذين اكتفوا بفهم الأحكام فهماً سطحياً ناقصاً ، وإن كانوا أفضل من الأولين ، ولم يحرموا من السعادة . « والسعادة كل السعادة مع الطائفة التى جمعت بين الظاهر والباطن ، وهم العلماء بالله وبأحكامه ^(٢) » .

(١) الفتوحات المسكية (ج ١ ص ٢٢٥-٢٦٣ الباب السابع والستون وما بعده) .

(٢) نفس الكتاب والجزء ص ٣٣٤ س ١٢ من أسفل .

« فلما علمنا أن الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً بتوجهه إلهي عن حكم اسم رباني ، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قدماً بقدم ، لأن الظاهر منه هو صورته الحسية ، والروح المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه : الاعتبار في الباطن ، من عبرت ^(١) الوادي إذا جزته ، وهو قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) ، أي جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم ، فتدركونها ببصائركم ، وأمر وحث على الاعتبار ، وهذا باب أغفله العلماء ، ولا سيما أهل الجلود على الظاهر ، فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب ؛ فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار ، فهؤلاء ماعبروا قط من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله ، والله يرزقنا الإصابة في النطق ، والإخبار عما أشهدناه وعلمناه من الحق علم كشف وشهود وذوق . فإن العبارة عن ذلك فتح من الله تأتي بحكم المطابقة » .

بهذا التوضيح يقدم ابن عربي تفسيره الروحاني لشريعة الزكاة العامة والخاصة ^(٢) .

فالاعتبار بالنسبة إلى الشريعة تعبير عن نفس الطريقة ، التي عرفناها باسم التطبيق ، في إجرائها على التفسير ، وكما يتطلب ابن عربي في التطبيق الاعتراف بالمعنى الظاهر على وجه الاستيفاء إلى جانب معنى التأويل ، كذلك لا يريد في تفسير أبواب الفقه وفصوله بالتأويل الباطني أن يلغى حتمية مباشرة الأعمال في الظاهر . فهو لا يقتصر في مثال واحد (بحث المسألة الشرعية : هل

(١) هذا الاصطلاح وضعه ابن عربي بتوجيه من الغزالي - كما يبدو - فقد صاغه في الإحياء ج ١ ص ٤٩ للدلالة على كل تفسير باطني لنصوص التشريع مع الاحتفاظ بالدلالة المستفادة من ظاهر النص .

(٢) فتوحات ج ١ ص ٥٥١ ، وما نذكره في النص ليس دائماً - بطبيعة الحال - هو النص الحرفي لتعبير ابن عربي الفضفاض .

يجوز أداء الصلاة في داخل الكعبة ؟) على توضيح تحفظه واحتراسه : « و بعد تقرير الحكم في الظاهر الذي شرع لنا وتعبدنا به ولم نمنع من الاعتبار ، بعد هذا التقرير فنقول ... » .

وما يقوله في ذلك ليس تأويلاً وإنما هو رمز وإشارة . حتى في الأحوال التي يقع فيها اختلاف حول دقائق متفرقة من عالم الظواهر والقوالب بين مدارس الفقه ، يتجه إلى استخراج مقصد رمزي لكل رأى ومذهب . ويظل في كل ذلك سنياً محافظاً على طول الخط ؛ بل هو يحدوه الإحساس أن يبرز لعلماء الشريعة ذوى الجفاف والجود كنوز الشرع الخفية ، ويستخرجها من أعماق مكانها ، دون غش ولا تهوين من قيمة الخير والنفع الموجود على سطحها الظاهر .

وكان في نفس ابن عربي أن يجمع هذه الوجوه من النظر في كتاب خاص يشمل دائرة علم الفقه برمتها ، ويبدو أنه لم يتم له ذلك ^(١) . وقد عرض نماذج كافية وافية من ذلك في كتابه : « الفتوحات المكية » .

ويمكن أن تكشف لنا بضعة أمثلة عن النتيجة التي اكتسبها من استعمال طريقته في « الاعتبار » : فالشريعة تفرض حجب بعض أجزاء من الجسم (ستر العورة ^(٢)) . والمعنى الباطن لهذا التشريع هو : أنه يجب على كل عاقل ستر السر الإلهي الذي إذا كشفه أدى كشفه من ليس بعالم ولا عاقل إلى عدم احترام الجنان الإلهي . فإنه إذا أعطى الجاهل مثلاً حقيقة معنى قوله [تعالى] : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (في الآية ٧ من سورة المجادلة) ، أو معنى قوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (الآية ١٦ من سورة ق) ، أو معنى الحديث القدسي « كنت سمعه وبصره ولسانه ^(٣) » ، « فإن الجاهل إذا سمع ذلك أداه إلى فهم

(١) فتوحات ج ١ ص ٣٣٤ س ٤ من أسفل

(٢) انظر : Der Islam VI 301

(٣) انظر : Vorlesungen 46, 11 v. u.

محظور من حلول أو تحديد » . ومثل ذلك في قوله [تعالى] على لسان رسوله [صلى الله عليه وسلم] : « جعت فلم تطعمني ، مرضت فلم تعدني ، ظمئت فلم تسقني ^(١) » . ففي كل هذه الأقوال مال كلام الله [سبحانه] مما يقتضيه جلاله من الغنى على الإطلاق عن العالمين إلى تعبيرات يبدو في الظاهر أنها تناقض ذلك . والسر الحقيقي في ذلك الميل لا يفهمه إلا العلماء الراسخون . وينبغي ستر هذا عن الجاهل . - ومرد هذا إلى أن ابن عربي يستخرج أن لفظ : عار (ومنه العورة) له معنى : الميل ، ومنه : الأعور ، فإن نظره مال إلى جهة واحدة ^(٢) .

وتشريع عدم جواز الصلاة للمرأة وهي مكشوفة الرأس ^(٣) ، يجد التفسير الباطني التالي : المرأة [في الاعتبار] هي النفس ، والرأس من الرياسة . ويجب على النفس أن تغطي رأسها ، أي تستر رياستها بين يدي ربها ، دلالة على افتقارها إلى الله ، وطرح كل تفكير في العظمة والفخر بالتذلل والخضوع .

وقصر الصلاة وإتمامها برمزان على وجه خاص إلى المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة والكشف أو عن طريق الاستدلال والفكر ^(٤) .

ولما كانت الزكاة ، من وجهة اللغة والاشتقاق ، معناها الطهارة ، فقد فسر ابن عربي عن طريق الرمز والإشارة تعيين الأصناف الثمانية التي أوجب الشرع

(١) راجع الفتوحات المكية ج ٤ ص ٤٥١ ، وانظر في هذا الحديث :

Revue des Études juives XLIV 68

وراجع : إنجيل متى ، الامحاح ٢٥ فصلة ٣٦ وما بعدها .

(٢) فتوحات ج ١ ص ٤٠٧

(٣) فتوحات ج ١ ص ٤٠٨ س ٨ من أسفل ، وابن عربي لا يقول بالفرقة التي تجعلها أكثر مدارس الفقه في هذه المسألة (انظر : Der Islam VI 302) بين المرأة الحرة والأمة .

(٤) فتوحات ج ١ ص ٧١٤ س ٩

الزكاة فيها، فحملها على التطهير الخلق التهذيبي لثمانية أعضاء جسمانية أحصاها عدلاً. أما صدقة التطوع فقد فسرناها بتعميم التطهير لجميع بدن الإنسان .
ويفسر عن طريق الاعتبار أحكام من أخرج الزكاة فضاغت ، بمن أعطى الحكمة من ليس أهلاً لها فأضاعها بذلك . - وعلى النقيض من ذلك يقول فيمن مات بعد وجوب الزكاة عليه ، فثله مثل العالم الذى يمنع علمه عن المريد الصادق الجدير بالتعليم ؛ ومثل ذلك العالم يلبه الله علمه فذلك موته بعد وجوب الزكاة ، فإن الجهل موت ، قال [تعالى] : «أو من كان ميتاً فأحييناه» (فى الآية ١٢٢ من سورة الأنعام ^(١)) .

كذلك يفسر بهذه الروح من الاعتبار والتأويل أحكام غسل الميت .
فالمسألة المتعلقة بحالة : هل يجوز غسل المرأة زوجها وغسله إياها ، يحملها على مسألة : هل يجوز للمريد (وهو الطرف الناقص الذى يساوى بإزاء شيخه المرأة بالنسبة إلى زوجها) أن ينبه شيخه إذا رآه فعل ما لا يقتضيه الطريق الصوفى ، وإلى أى حد يجوز للشيخ أن يحذر مريده إذا رآه فعل معصية بالنظر إلى مذهبه ، وهى طاعة فى اجتهاد المريد ونظره المستقل ؟ .

ومن المسائل المختلف عليها : هل يجب الغسل على من غسل ميتاً (لأنه تنجس بذلك نجاسة شرعية) ، أو لا يجب ذلك ؟ فيجربى ابن عربى تخرج ذلك الاختلاف ^(٢) على الوجه التالى : العالم إذا علم غيره (أى الجاهل وهو الميت)

(١) فتوحات ج ١ ص ٥٥٧ - ٥٥٩

(٢) راجع : صحيح الترمذى ج ١ ص ١٨٥ ، وابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٤٥
س ١٠ ، و ١٧٩ س ٢٥ ، ج ٥ ص ٣٦ س ١١ ، والحكم بالنفى فى هذه المسألة لم يصدر دون ملاحظة وجهة النظر الفارسية إلى جثة الميت ، وقد حاربها الإسلام (انظر : ZDMG LIII 383 Ann.3) ، ولكن الفزالى يرى استحباب الوضوء فى مثل هذه الأحوال (انظر الاحياء ج ١ ص ١٣٥ س ٨) وهو لم يعرف أسباب الرفض عن قمية أقدم وأكثر خبرة بالمادات الفارسية .

وطهره من الجهل بما حصل له من العلم (وهذا هو الفصل) ، فإن كان علمه وهو يعتقد أنه تلقى علمه من الله وأن الله هو المعلم مثل قوله : « الرحمن علم القرآن » ، فلا غسل عليه ، فإن الله هو الفاسل لذلك الجاهل من علمه بما علمه الله على لسان هذا الشيخ ؛ وإن كان الفاسل (أى المعلم) علمه بنفسه ، وغاب في حال تعليمه عن شهود ربه أنه معلمه على لسانه ، وجب عليه الفصل من تلك الغفلة التي حالت بينه وبين الحضور مع ربه في ذلك التعليم ^(١) .

وفي الحديث - وتتناول الحديث أيضاً طريقة الصوفية في التأويل ^(٢) - الذى يحرم على المرأة أن تنطلق إلى الحج دون إذن زوجها ، يجد ابن عربى تعبيراً عن أن النفس (والقاعدة عنده أن المرأة رمز للنفس ، أنظر فيما سبق) لا يجوز لها من ذاتها النظر إلى معرفة الله دون إذن من الشرع أو العقل . وبإزاء ذلك يفسر ، على وجه متعارض تقريباً مع ما تقدم ، الحديث : « سفر المرأة مع عبدها ضيعة » ، فيرى أن النفس في نظرها إلى معرفة الله لا يجوز أن تستسلم إلى مجرد العقل (لأن العقل من عبيدها ^(٣)) .

وقد استطعنا أن نلاحظ مما سبق أن ابن عربى - كثيره من المؤلفين والرمزيين في غير الدوائر الإسلامية ، وحسبنا أن نذكر فيلون الأب الأصيل للتأويل -

(١) فتوحات ج ١ ص ٥٢١ - ٥٢٥

(٢) ألف اللغوى المشهور : محمد الدين الفيروزاباذى ، صاحب القاموس (المتوفى سنة ٨١٧ هـ = ١٤١٤ م) شرحاً على جزء من البخارى ، ولم يتلق بالقبول لاصطناعه فيه أفكار «الفتوحات المكية» ، التي وجدت في ذلك الوقت ، على عهد الفيروزاباذى ، مدخلا إلى جنوب الجزيرة العربية . انظر مقدمة القسطلانى على شرح البخارى ج ١ ص ٥٠ ، وفي علاقة الفيروزاباذى بنظريات ابن عربى راجع

نيكلسن في : Journ. Roy. AS. Soc 1604, 812 ult. ff.

(٣) فتوحات ج ١ ص ٧٣٧ - ٧٣٨

يبحث عن تعلات وأسباب اشتقاقية ليست قليلة الجراءة في بعض الأحيان^(١) ، من أجل تفسيراته البعيدة المنزع ، المخالفة للوضع ، التي يبينها على طريقة « الاعتبار »^(٢) . ومن السهل أن يهتدى المرء إلى أنه في تفسير شرائع الحج وعاداته المتعلقة بجبل عرفات لا يقصر من عنان غوصه على الصلات العميقة التفكير بين العلم والمعرفة^(٣) (عرفة : معرفة) .

وكذلك الغزالي لم يقنع بما يقنع به علماء الفقه من فهم ظاهري للتشريع ، يعنى فقهاء الظاهر لحسب ، « الغافلين المقلبين على الدنيا »^(٤) . بيد أنه لا يشم معنى الرمز والإشارة في أوامر المشرع وأحكامه ؛ بل هو يتجنب كل محاولة لتجاوز الواقعية السوية التامة للمراسيم والعبادات^(٥) . وهو يعترف بأن العقل لا يهتدى

(١) وهو يرى في فصوص الحسك (الفص ٢٥ : موسى ، ج ٢ ص ٢٩٥) أن السين في لفظ : سجن ، زائدة على مادة : جَنَّ بمعنى : أخفى . وساق المجبورى صوراً من التلاعب بوجوه الاشتقاق في كشف المحجوب (ترجمة نيكلسن) ص ٣٢٦ (٢) وقد بلغ الذروة في الاعتبار برى الجمار في الحج ، وعدد الجمرات المستعملة في ذلك . (ج ١ ص ٧٢٠ وما بعدها) .

(٣) فتوحات ج ١ ص ٧١٢

(٤) إحياء ج ١ ص ٢٢٦ س ١٥ ، وانظر ج ٤ ص ٩٢ س ١١ : « نعم الفقيه لا يقدر على تفخيم الأمر في هذه الأمور لأنه مسكين يُبلى بإصلاح العوام الذين تقرب درجاتهم من درجة الأنعام وهم مغموسون في ظلمات الخ » .

(٥) حقاً يضع الغزالي نصب عينه - كما يذكر في الإحياء - تكراراً عند كل مناسبة - وجهة النظر إلى « المعاملة » فقط في هذا الكتاب ، ويستبعد المكاشفة وأسرار القلب أساسياً . (انظر الفرق في ذلك ج ٣ ص ٣٦٥) ، وإن لم يستطع دائماً العدول عن ذلك (على الأخص في بحث وجوب الشكر لله : « تغافلنا في بحار المكاشفة فلنقبض العنان » ج ٤ ص ٨٥ س ١١ من أسفل ، وفي حديثه عن معنى صيغة الشهادة وعلاقة ذلك بالثقة بالله ص ٢٣٣ وما بعدها ، وفي نظرية الحجب =

إلى معاني بغض أعمال الحج ، فإن ترددات السعى بين الصفا والمروة على سبيل التكرار ، ورمى الجمار بالأحجار ، وأمثال هذه الأعمال ، لاحظ للنفوس ولا أنس للطبع فيها ولا اهتمام للعقل إلى معانيها ، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط ، وفيه عزل للعقل عن تصرفه ، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه ، فإن كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلا ، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر وباعثاً معه على الفعل ، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد . وبهذا تحصل تزكية النفوس ، وتجريد معنى الاعتراف بالوحدانية في علاقته بالوثوق بالله^(١) .

وهو يريد أن يوجه علماء الآخرة إلى « الأسرار » الأخلاقية المرتبطة بالشرعية التي تزيدها ثروة ، وسموا ؛ ويقدم نموذجاً موضحاً لذلك تفسيره تشريع الصيام . فإن التخلق الباطني بالتشريع الظاهري هو اللب الذي ينبغي الوصول

= التي أثارها في مشكاة الأنوار ، ج ٣ ص ٣٨٤) ، وهو يرى بما يسمح به أن يتعرض لذلك أيضا في بعض الأحيان (كما في ج ١ ص ٨٣ س ١٠ من أسفل ، ج ٣ ص ٢١ س ١٠) . ولكنه مع ذلك في كتب صوفية خاص في مسائل يقول هنا عنها إنها تخرج بالكلية عن دائرة البحث والمناقشة ، وربما كان جانب من ذلك قبل تأليفه كتاب الإحياء ، مثل بحثه في المعنى العميق للقدر الإلهي (الذي منع من إفشائه ج ٤ ص ٨٦ س ١١ من أسفل ، ص ٢٣٦ س ٥ من أسفل ، ص ٣٤١ س ٩ ، وانظر : DZMG. LVII 396) ، ومثل المعنى الحقيقي للروح (انظر صفحة ٩١ من هذا الكتاب) والتشبه بالله ، ج ٤ ص ٢٩٣ ، وإدراك الحقيقة التي تعد معرفتها غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم التي لا يجوز أن تخطر في كتاب (انظر ج ٤ ص ١٣٤ س ١٢ من أسفل) .

(١) إحياء ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٦ س ٨ (رمى الجمار) ، ولكنه يحاول في الموضوع الأخير ذكر حكمة مقولة للسعي .

إليه من القشر^(١) ، « للوصول إلى لب القشر » . فإذا قد ظهر أن لكل عبادة ظاهراً وباطناً ، وقشراً ولباً ، ولقشورها درجات ، ولكل درجة طبقات . فأليك الخيرة الآن في أن تقنع بالقشر عن اللباب ، أو تتحيز إلى غمار أرباب الألباب^(٢) .

* * *

تحمل وجهات النظر ، التي ينحو ابن عربي في ضوءها بأحكام الشريعة منحنى الإشارة والرمز ، على افتراض أنه لا يأخذ بنصيب من مذهب العرفانيين (الغنوصيين^(٣)) الإسلاميين وغير الإسلاميين ؛ ذلك المذهب الذي يفقد به التشريع الرسمي كل أهمية عند من وقفوا حياتهم على الله ، بعد الوصول إلى المعرفة الإلهية الباطنية .

وإن ابن عربي ليأخذ مقاماً إيجابياً في دائرة حركة البحث الفقهي التشريعي في الإسلام ، وينتظم من حيث هو ظاهري في سلك الجناح الأقصى والأشد مغالاة في مدرسة النقل والرواية . وهو يدلي في كتبه بشهادة لا تقبل الشك على رفضه بتمتهى الحسم مذهب الإباحة ، أى التحلل من الشرع ، الذي هو ظاهرة هامة مقترنة بالإدراك الديني عند فرق مختلفة من الصوفية ؛ وذلك حيث يؤكد

(١) هذه الاصطلاحات المتفقة مع وجهات النظر الصوفية ، والكثيرة الورود في كتب التصوف (راجع : الرد على الباطنية ص ٣٧ تعليق رقم ٦) يستعملها النزالي بكثرة فائقة . وأكتفى بالأحالة خصوصاً على الإحياء ج ٣ ص ٣٧٦ (علاقة العلوم بعضها ببعض ، وبالسلوك الخلقى) ، ج ٤ ص ٢٣٣ (مراتب الكمال في أداء الشهادة : لب ، لب اللب ، قشر ، قشر القشر) ، ص ٢٣٨ س ١٠ من أسفل . (الرد على من يعرفون من مقامات الدين القشور فقط ولا يعقلون شيئاً من اللب) . — والزعشرى يستعمل هذين اللفظين خارج نطاق التصوف (كشف في الآية ٤٦ من سورة هود ج ١ ص ٤٤٣) .

(٢) إحياء ج ١ ص ٢٢٧ .

(٣) انظر : Vorlesungen 167

عند كل مناسبة أهمية الشرع ، أى الأحكام والتشريعات الدينية فى ضوء القرآن والسنة ، من حيث إنه منظم مدبر للحياة . وهو بحث صاحبه فى الطريق بقوة - فى وصية له - على طلب علم الشريعة « فإنك لن تعلم حدود الله . . . إلا أن تعلم علم الشريعة^(١) » ؛ « لأنه (علم الشريعة) العلم العام الذى يعم جميع أحوال الناس^(٢) » . وفى ضوء ما ذكر لا يسمح ابن عربى إلا للفقهاء الراسخ فى العلم بتعليمه دقائق التفاصيل المتعبد بها فى أعمال العبادة ، مثل كيفية الركعات وعددها فى الصلاة الخ .

كذلك فى تفسيره الصوفى يعلن ابن عربى عن موقفه حيث يرفض إنكار بعض من يتعلق بأهداف الصوفية للتشريع ؛ فيقسم ، فى مناسبة الآية ٢٩ من سورة الأعراف ، مراتب الفناء ، ويذكر أن أسماها هو الفناء فى الذات ، وهو الانطاس بالكلية فى حقيقة الألوهية ، والامتناع عن إثبات الأنية ، والائنيية ، ويشترط لذلك أن « لا يترندق (العارف) بالإباحة وترك الطاعة^(٣) » .

وبهذه المعرفة وحدها ، أى المعرفة المقتتعة بضرورة تحقيق الشرع ، تزداد مزاولة الشرع قيمة ، وتتسع مضموناً ونطاقاً ، تبعاً للترقى فى مسالك المعرفة الصوفية ؛ بيد أن ابن عربى فى ذلك ، إذ يصل فى عده إلى المراتب العليا ، يبدو^(٤) أنه قد وقع فى تعارض مع مبدئه الأساسى^(*) . وذلك أنه فى مناسبة الآية ٤٥ من سورة

(١) فتوحات ج ٤ ص ٤٦٢ س ١٢ من أسفل

(٢) فتوحات ج ٤ ص ٤٧٠ س ١٢

(٣) فتوحات ج ١ ص ١١٧

(٤) فتوحات ج ٢ ص ٦٤

(*) لم يتعارض ابن عربى فى شيء ، بل غفل للؤلؤف عن إدراك مراده فهو إذ يقرر أن الصلاة الظاهرة البدنية هى أولى مراتب الصلاة يقرر أيضاً - كما فى بقية عبارته - أن هذه الصلاة الظاهرة لا تنتهى ولا تنقطع إلا بظهور الموت .

الغيبوت يرجع إلى ذكر مراتب الكمال التي يتوصل إليها بالكشف والإلهام الصوفي، لبيان تأثير التجلي المطرد في معنى الصلاة الظاهرة ودلالاتها. فهذه المراتب تبدأ بالصلاة البدنية، ثم صلاة النفس^(١) بالخضوع والخشوع، ثم صلاة القلب بالحضور والمراقبة، ثم صلاة السر بالمناجاة والمكاملة، ثم صلاة الروح بالمشاهدة والمعاينة، ثم صلاة الخفاء بالمناغاة والملاطفة. هذه ستة مقامات أما المقام السابع فلا صلاة فيه؛ إذ فيه يصل السالك إلى مقام الحجة الصرفة والفناء في عين الوحدة. وكما كان نهاية الصلاة الظاهرة وانقطاعها بظهور الموت الذي هو ظاهر اليقين^(٢)، فكذلك انتهاء الصلاة الحقيقية^(*) بالفناء المطلق الذي هو حق اليقين^(٣). وهنا إذاً يحصل الاعتراف بعدم أهمية أعمال العبادة الظاهرة بالنسبة إلى أكل مقامات المعرفة، كما حصل الاعتراف بترقى هذه الأعمال في مسالك الروحانية طبقاً لمقامات الكمال السالفة الذكر.

ومن قبل ابن عربي صرح الفيلسوف : ابن سينا، بما يشبه ذلك في بحثه

وقيام للراتب الأخرى للصلاة أو انتفاؤها لا علاقة له بالصلاة الظاهرة. فقد تتحقق الصلاة الحقيقية وهي أعلى الراتب إلى جانب الصلاة الظاهرة وقد تنتفي كذلك.

(١) راجع : Jacob, Tuerkische Bibliothek IX 60

(٢) يعبر عن الموت باليقين : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » (الآية ٩٩

من سورة الحجر) ، جاء اليقين : مات (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٩ س ٢٧ ، بخاري : كتاب التعبير رقم ٢٦

(*) فلا علاقة بين انقطاع الصلاة الحقيقية والصلاة الظاهرة كما وهم المؤلف ، ولاحظ ما ذكر في تعليقنا السابق .

(٣) انظر : Vorlesungen 170 ، وانظر تحديداً لحق اليقين في الاحياء

ج ١ ص ٥٤ ، عوارف المعارف للسهروردي ، الباب الثاني والستون (ج ٤ ص ٤٢٤) .

الصوفية (في ماهية الصلاة)^(١) . فهو ينقل العبادة ، مع ربطها بمراتب النفس المختلفة ، من الأداء الجسماني الظاهر إلى التعبد الروحاني الباطن . فعلى حين تتناسب الصلاة البدنية الظاهرة — المؤداة بأعضاء الجسم في هيئات مرسومة ، وأوقات معلومة — مع المراتب الدنيا للنفوس ، وتكفل تمييز الناس من البهائم ، تتحقق الماهية الحقيقية للصلاة الباطنية الروحانية في مشابهة النفس الناطقة للأرواح العلوية ، والعبودية الدائمة (غير المربوطة بالأوقات والأزمان) لفكرة الألوهية ، مع رجاء الثواب المقيم . وبهذا المعنى فقط تسمى الصلاة « عماد الدين » ، من حيث هي تطهير للنفس الإنسانية من وساوس الشيطان ، وشهوات البدن ، وتجرد عن الأغراض الدنيوية . وهي طاعة للسبب الأول (العقل) ، ومشاهدة للحق (الألوهية) بالقلب الصافي والنفس المجردة عن الأماني . ومثل هذه الصلاة فقط هي التي سميت في حديث للرسول [صلى الله عليه وسلم] : مناجاة الله .

فالصلاة تحصل بالأعضاء البدنية ، والأركان الحسية ، وهي على هذا الوجه يمكن فقط أن تكون ماهيتها محدودة بالزمان والمكان . أما الصلاة الباطنية الحقيقية فهي مشاهدة الحق ، وحب الله وعرفانه بالنفس المجردة ، وعلمه على نحو يفيض بالأنوار القدسية في النفس الناطقة ، دون جهد بدني ، ولا أداء للفروض مربوط بهيئات الأعداد الحسية ، وتأثير الوسائل الجسمانية .

هذا هو ما يسميه ابن سينا : « التعبد الروحاني »^(٢) ، ويسميه مفكرون آخرون : « نُسك العقل »^(٣) . وكذلك يعرف « إخوان الصفاء » فرقا بين

(١) انظر :

Traité mystiques d'Avicenne, ed. Mehren (Leide 1894) 28-43

(٢) في الكتاب السابق ص ٤١

(٣) كتاب حقيقة النفس ص ٦ تعليق ٦ ، وراجع ترجمة أبي حيان التوحيدي

(ياقوت نشر مارغليوث ج ٥ ص ٣٨٢ س ٢) : « الحج العقلي » في مقابل :

« الحج الشرعي »

العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية^(١)، كما بين القربان الشرعى والقربان الفلسفى^(٢) ويستدعى هذا إلى الذهن فكرة : القربان العقلى التى يقول بها أهل الحكمة الهرمية^(٣).

حقاً أعلن ابن سينا فى ختام بحثه تحذيره للقارىء العاقل الذى يشهد فى نفسه هذه الموهبة السامية من أن يقضى هذا السر الذى هو صلة قائمة بينه وبين خالقه فحسب . ويولع ابن سينا أيضاً فيما عدا ذلك بالتفتيب عن مثل هذه الأسرار الدقيقة التى ينبغى أخذها بالحذر^(٤) . والمبدأ الذى يقرره هو وابن عربى وهو ترتيب الصلاة على درجات تنتهى أخيراً بالتخفف من الصلاة ، المؤدى إلى رفع مراسيم العبادة الظاهرة^(*) ، هو فى واقع الأمر رأى كثر ممثله فى مذاهب الصوفية . وها هو ذا الصوفى المحافظ من صوفية القرن الثالث عشر الميلادى : شهاب الدين السهروردى ، الذى يتابع مسالك القشبرى^(٥) فى اطراد تأكيد هذا المبدأ : أن الزندقة هى معارضة الشريعة بالحقيقة^(٦) ، يسوق حملة عنيفة على بعض الصوفية الذين يذهبون إلى عدم الحاجة إلى الصلاة إذا حصل ذكر الله^(٧).

* * *

(١) إخوان الصفاء ج ٤ ص ٢٧٣ س ١١ وما بعده .

(٢) إخوان الصفاء ج ٤ ص ٢٧٩ س ٦ أسفل

(٣) انظر : Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos 329 f.

وانظر : الصلاة العقلية فى :

Oriens christianus. N.S. IV (1914) 116 nr 51

(٤) مثلاً فى : الاشارات والتنبيهات ، نشر فورجيه ص ٢٢٢

(٥) انظر فى تنفيذ هذا الوهم الذى وقع فيه المؤلف تعليقنا السابق ص ٢٧٥ .

(٥) انظر : vorlesungen 176

(٦) عوارف المعارف ، الباب الثالث (ج ١ ص ٦٨) والباب التاسع

(ج ١ ص ٢١٢) ، والباب الثالث والستون (ج ٤ ص ٤٨١) ، وعلى الأخص أيضاً

فى الباب السادس والخمسين (ج ٤ ص ١٠٤) .

(٧) عوارف المعارف ، الباب الثامن والثلاثون (ج ٣ ص ١٤٢)

أخذنا تفسير ابن عربي نموذجاً لطرق التفسير عند متصوفة الإسلام . وما عرفناه عن طريقه يسرى حكمه على جميع أدب التفسير الصوفي . فعلى حين يصدر ممثلو هذا التفسير عن أن عالم أفكارهم الصوفية ينبغي أن يكون كامناً في الكتاب العزيز ، من حيث إن هذه الأفكار هي جماع الإسلام المفهوم على وجهه الصحيح ، تُضَفَّطُ الآية القرآنية الواحدة في قوالب وصور مختلفة (على ضوء الوجوه والقراءات ، انظر ص ٨٤ - ٨٥) ، لتنفاد لآرائهم وأفكارهم ، « ففى القرآن علم الأولين والآخرين لمن فتحت بصيرته ^(١) » ، فالآية الواحدة تشمل بألفاظ قصيرة يسيرة على حقائق كثيرة العدد ، ينبغي سبر أغوارها إلى جانب معناها الظاهر ، ويمكن الاعتماد في هذه الوجهة من النظر على أقوال قديمة ، وضعت منذ بدء النزعات الصوفية في تلك الدوائر ، ككثير غيرها من الأحاديث والآثار الشائعة في الأدب الصوفي ^(٢) .

وقد سبق (ص ٢٢٦) ذكر تمدح على بأنه لو تكلم في الفاتحة لحمل منها سبعين وقراً . وعلى تقدم الزمان ازداد مقدار ما يتحمله النص المقدس من علوم إلى ما لا نهاية له ^(٣) . وفي ذلك يقول أحد متأخري الصوفية : « لكل آية ستون ألف فهم ، وما بقى من فهمها أكثر » ، ولم يكنف آخر بذلك فقال : « القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتى علم ، إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف ، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع ^(٤) الخ » . والمتصوفون في الأجيال اللاحقة يريدون بطبيعة الحال ألاَّ يقفوا فيما يطمحون إليه من غوص

(١) إحياء ج ٣ ص ٣٢٥ ، ج ٤ ص ٣٣١ (منسوباً إلى ابن مسعود) .

(٢) راجع ZA XXII 31 f.

(٣) ذكر عن تفسير لأحد المغاربة أنه خصص ٥٠ جزءاً لشرح الآية ٢١ من سورة القدريات (لباب الألباب للعوفى ، نشر برادون ، لندن ١٩٠٦ ص ٢٨١ س ١٠)

(٤) إحياء ج ١ ص ٢٧٤

وتعمق وراء أسلافهم . حقاً من قبيل المبالغة أن يحكى الشعراى عن أستاذه على الخواص ، أنه قال عن نفسه : إنه يستطيع أن يستخرج من سورة الفاتحة وحدها مالا يقل عن ٢٤٠٩٩٩ علم^(١) . بيد أن هذا التمدح الذى ليس فريداً من نوعه ، والذى يبدو أنه منحول فقط على على الخواص من مريده المعجب به إعجاب الحب والعاطفة ، يمكن على الأقل أن يقوم شاهداً على تصور المريدين من أهل التصوف أن فيض التفسير الصوفى للقرآن لا ينتهى إلى شاطئ .

ويربط بعضهم أفكاره ، لا بالجلل المركبة تركيباً متصل المعنى فحسب ، بل يشغل أيضاً بوسائل باطنية سرية ، وعمل ارتباطات بين الحروف والأعداد (على طريقة علم الحروف) ؛ بحيث يستخلص من ذلك نتائج صوفية^(٢) ؛ وهم لا يتميزون فى ذلك عن الباطنية^(٣) والحروفية الذين يزاولون مثل هذه الأعمال الفنية من علم رموز الحروف ، كما أن البابين الحديثى العهد ، على الأخص فى

(١) الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة للشعراى (نشر سميت ١٩١٤) ص ٦٢
(٢) وعلم الحروف ، الذى يبحث عن معانى الحروف العميقة وترتيبها فى الأبجدية حصلت مزاولته كثيراً أيضاً فى دوائر غير التصوفة (انظر :

(ZDMG XXVI 782 ff. ; Brockelmaun I 414 nr. 15

بل إن الفيلسوف ابن سينا تعمق فى أنظار حول ترتيب الحروف وربطها - على نحو يذكر بطريقة إخوان الصفاء - ربطاً باطنياً بترتيب مراتب الفيض الأفلاطونية الحديثة . وذلك فى رسالته التى قدمها إلى أحد الأمراء هدية بمناسبة عيد النيروز : رسالة فى معانى الحروف الهجائية (= بروكلمان ج ١ ص ٤٥٤ رقم ١٧ ، وطبعت فى تسع رسائل ، استانبول ١٢٩٨ ص ٩٢ - ٩٧) ولا تفضلها أنظار ابن عربى للشابية لها .

(٣) راجع المواضع المذكورة فى الرد على الباطنية ص ٥١ ، ويوجد كثير عن ذلك فى كتاب أسرار الباطنية لاسماعيل البسى (مخطوطات جرفنى ، ميلانو ، لوحة ٢٢ ب) فمثلاً تستخرج نظريات معقدة من اليم الوسطى والدال الحتمية فى اسم : محمد ، كما من عدد حروفه الأربعة .

أوائل ظهورهم ، كانوا يستخرجون أيضاً كشفًا محوطًا بالأسرار من مثل هذه الارتباطات . كذلك كان يجنب إلى غير من يقصدون إلى التصوف مباشرة أن يستخرجوا في نظرهم إلى القرآن نتائج من ارتباطات الحروف وعلاقاتها بعضها ببعض ، وهاهو ذا الشاعر الصوفي الفارسي : سنائي (المتوفى سنة ١١٣١ م) ينظر - والظاهر أنه ليس أول من فعل ذلك - إلى الحقيقة الثابتة ، من أن النص القرآني يبدأ بحرف الباء (بسم الله) وينتهي بحرف السين (والناس) ، فيقرن بذلك فكرة أن الحكمة من ذلك هي التعبير عن معنى الكلمة المركبة من هذين الحرفين : « بس » بمعنى : كفى وحسب ؛ أي أن القرآن هو الدليل الهادي وحده في سنن الدين وشرعته ^(١) .

وأبعد من ذلك يذهب استخراج النتائج من قوالب حروف الكتابة العربية . فإن اسم النبي داود يتألف من خمسة أحرف ، لا يجوز ربط واحد منها بحرف يليه في الرسم ؛ ومع ذلك يحذف أحد هذه الأحرف الخمسة في الكتابة (أحد الواوين ، إذ يكتب داود) وفوق هذا يتحد أول الاسم وآخره (د) . وعلى التقيض من ذلك يتركب الاسم العربي المكتوب للنبي محمد [صلى الله عليه وسلم] ، وكثير من أسمائه المرادفة (مصطفى ، طه الخ) ، من حروف أكثرها يرتبط بعضه ببعض مع ما يليه من الحروف ، على حين للنبي محمد [صلى الله عليه وسلم] من ناحية أخرى أسماء (مثل أحمد) تشتمل على كلا النوعين من الحروف . فلا بد أن يكون لذلك دلالة أعمق . وابن عربي يربط بذلك نتائج لعلاقة هذين النبيين بالعالم المحسوس ، والعالم المعقول ، وصلتهما بهذين العالمين ، أو انقطاع هذه الصلة ^(٢) .

(١) حيث يقول :

أول وآخر قرآن بـج باآدم وسين يعني إندراو دين رهبر تو قرآن بس
(ذكر بعد آخر سورة من تفسير حسين كاشفي) .

(٢) فصوص الحـكم ، الفصل السابع عشر (ج ٢ من ١٧٩)

يبدأنا لا نريد هنا أن نعوص أبعد من ذلك في أعماق هذه الطرق من تفسيرهم ، لأنها تبعد فعلا عن نطاق بحثنا ، إذ لم تبلغ علاقتها بدائرة التفسير من القوة مثل علاقتها بالتنقيب عن الأسرار العرفانية (الغنوصية) المستقلة عن النصوص .

وعلى خلاف ذلك نريد أن نضيف إلى ما ذكرنا من بحثنا حتى الآن ظاهرة عرفنا مثلها من قبل في تقريرنا لتفسير المعتزلة . تلك هي تحريف النصوص بقصد أن تكون سنداً للأنتظار الصوفية الأساسية . ومثل هذه الأعمال المتعسفة العنيفة التي يحصل إجراؤها على النصوص ، كثيراً ما توحى إلى النفس بأن الغرض منها إنما هو إجراء تمرينات لحدة الذكاء العقلي المضحكة ، أكثر من تفسير الكتاب بقصد جاد قويم .

ونسوق مثلاً لذلك ، القراءة الصادرة عن دائرة الصوفية (*) للآية ٤٩ من

(*) لم تصدر هذه القراءة عن الصوفية كما زعم ، بل هي قراءة أوى السجال ، وقال ابن عطية هي قراءة قوم من أهل السنة . وهم يجعلون « كل » في هذه الحالة مبتدأ خبره : خلقناه بقدر ، فدل حينئذ كما في القراءة الثوارة على أن كل شيء مخلوق بقدر . وقد منع الأكثرون أن يجعل جملة خلقناه صفة ويجعل الخبر بقدر على معنى : كل شيء ، مخلوق لنا فهو بقدر ، وإن لم يختلف اختلافاً بعيداً عن المعنى الأول ، واحتجوا لذلك بأن اختلاف المعنى بين القراءات وإن كان طفيفاً غير جائز لأن الأصل توافق القراءات . فما بالك إذا بما ذكره المؤلف من معنى مستنكر . نعم يؤخذ هذا المعنى من كلام النابلسي في شرح الفصوص توضيحاً لكلام ابن عربي ، ولكن ذلك ليس مقصوداً منه التفسير بالمعنى الدقيق بل مجرد الاستئناس بظاهر التركيب اللفظي ، وهذه شنشنة الصوفية ، وكثيراً ما يتورطون بذلك في إيهام معان غير مقصودة . وليس النابلسي على كل حال بمن يعتد بهم في تفسير القرآن وفهمه .

وها هو ذا السيوطي يقول : « وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير قال ابن الصلاح في فتاويه وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدى المفسر أنه قال =

سورة القمر ، فهم يؤثرون على القراءة المشهورة : « إنا كل شيء خلقناه بقدر »
هذه القراءة : « إنا كل شيء » برفع : كل ، على معنى : نحن كل شيء ،
ونحن خلقنا كل شيء . بقدر ، وفي هذا حصل التعبير عن التوحيد الجوهري
بين الله والعالم : فهو [سبحانه] عين الأشياء ^(١) .

كذلك ينقبون عن آيات من القرآن لإحقاق تمريناتهم الصوفية الخاصة على
وجه يطابق الدين . فهم يعتادون ، للاستدلال على شرعية مراسيم الذكر التي
يقيمونها (مع إغفال التحذيرات الواردة في ذلك كما في الآية ٢٠٥ من سورة
الأعراف : « واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو
والأصال) أن يسوقوا عدداً من الآيات القرآنية التي تحت على التفكير في الله ،
مع التنصيص على لفظ : الذكر ، الصريح التعبير عن هذا التفكير ، مثل : « يأياها
الذين آمنوا اذكروا الله كثيراً » (في الآية ٤١ من سورة الأحزاب) . وتستخدم
في ذلك على وجه الخصوص الآيات التي يقرن فيها لفظ الذكر باسم الله « واذكر
اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً » (الآية ٨ من سورة المزمل ، وانظر الآية ١٥ من
سورة الأعلى : « وذكرا اسم ربك فصلى ») ؛ أو الآيات التي تقطع بالكلية عن
سياقها ، مثل : « قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » (في الآية ٩١ من
سورة الأنعام) .

بمثل هذه الآيات القرآنية ، ولا سيما المذكورة أخيراً ، يحتاج الصوفية
للاكتثار من ترديد اسم « الله » الذي يزاوونه أيضاً في صوامعهم وخلواتهم .

== صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير
قد كفر » ؛ كما نقل السيوطي عن النسفي في عقائده : « النصوص على ظاهرها
والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد » انظر الاتقان ، أول فصل من
النوع الثامن والسبعين .

(١) مأخوذ من عبارة عبد الغني النابلسي في شرح فصوص الحكم ج ٢ ص ٥٢ .

ويحكي المترجمون لحياة الصوفية أن أبا سعيد بن أبي الخير، الصوفي المشهور باتصاله بابن سينا، اعتكف في إحدى الزوايا ثلاث سنين^(١)، عند ما شرع في سلوك الطريق، وقد حشا أذنيه بالقطن، وعزف عن النوم، وصار يردد دائماً : الله ! الله ! حتى استجابت أبواب الزاوية لهذا التريد^(٢).

إلى تلك الأوامر القرآنية يرجع الصوفية إكثارهم من التريد الذي هو طابع مميز لمراسيم ذكرهم^(٣)، وهو نداء اسم « الله »، أو الضمير المبذل عنه، الذي تركز فيه في نفس الوقت كل ثروة التفكير في الله (استناداً منهم في ذلك إلى الآية ٢ من سورة آل عمران : «الله لا إله إلا هو»)، وهو لفظ : هو (بمد الواو تسهلاً للفظ : هو بفتحها)، ويرون أن هذا الضمير يعبر عن أبلغ معاني التجريد لحقيقة الألوهية، بالمقدار الذي يتحملة التعبير الإنساني^(٤).

وجاء في إحدى صيغ الذكر الصوفي : « هو يا هو، لا إله إلا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا يعلم ما هو إلا هو^(٥) ». وقد ألف محيي الدين بن عربي رسالة خاصة في عميق مضمون هذا اللفظ المحوط بالأسرار، عنوانها : «الهُو»^(٦).

(١) لا ريب أن النص الموجود بأيدينا - دون نص يقابل عليه - كتب : سي =

٣٠ بدلا من : سه = ٣

(٢) انظر تذكرة الأولياء للعطار نشر نيكلسن ج ٢ ص ٣٢٥ س ١٣، وقد روى ذلك عن أبي سعيد نفسه.

(٣) كتب أخيراً وصفاً دقيقاً لهذا التمرين الصوفي : W. Haas في :

Ein Dhikr ber Rahmanijsa (Der Neue Orient I 1917, 210-213)

(٤) انظر مثلاً : الشعر الصوفي التركي للعسكري، في :

Jacob, Tuerkisches Hilfsbuch (3. ed.) 67

(٥) عوارف المعارف للسهروردي، الباب التاسع والأربعون (ج ٣ ص ٢٩٠)

(٦) انظر بركلان ج ١ ص ٤٤٦ رقم ٧٦، وفي دلالة : هو، من حيث هو

أعلى مراتب الذكر الصوفي، انظر : ابن عطاء الله الاسكندري، مفتاح الفلاح

كذلك لا يجوز أن يخلو القرآن من الإشارة إلى الأسرار الصوفية التي لانهاية لها في هذا الاسم الإلهي : « هو الذي أنزل عليك الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » (في الآية ٧ من سورة آل عمران) . فلفظ « تأويله » حُلٌّ إلى كلمتين ، وضمير الغائب المتصل جُعِلَ ضميراً منفصلاً مستقلاً ، وعلى ذلك يصير المعنى : وما يعلم تأويل هذا الإسم الذي هو « الهو » إلا الله ^(١) .

وهذا النوع من الأمثلة ^(٢) ، يظهر أيضاً في تناول الصوفية لألفاظ السنة والأثر . فقد ورد في حديث مشهور أن محمداً [صلى الله عليه وسلم] سئل ما الإيمان ، ما الإسلام ، ما الإحسان ؟ وأن النبي [صلى الله عليه وسلم] فسر الإحسان على هذا النحو : « أن تحشى الله كأنك تراه فإن كنت لا تراه فإنه يراك » . ففنى الجملة الأخيرة حرفياً : فإن كنت في الواقع لا تراه ؛ ولكن الصوفي يفصل بين النفي والمنفى ويجعل لا خبراً لكان : أى فإن كنت لا ، تحققت لك رؤيته ^(٣) ، ليحصل للصوفي بذلك ما يريد من أن النبي [صلى الله عليه وسلم] أشار بذلك إلى مقام الفناء ؛ والمعنى أنك إذا فنيت عن نفسك ^(٤) فلم ترها شيئاً ، شاهدت الله تعالى ^(٥) ، ووصلت إلى الوحدة مع الله .

(١) راجع مجلة المنار ج ٩ ص ٢٩٠ - ٢٩١

(٢) انظر ما نقله السيوطي في الاتقان (النوع الثامن والسبعون ج ٢ ص ٢١٨ في تفسير الآية ٢٥٨ من سورة البقرة) .

(٣) ومثل هذا الفصل يرد أيضاً خارج دوائر الصوفية في نصوص غير ذات أهمية . كما في فصل كلمة : « لا » في الآية ٦٢ من سورة النحل « ويجعلون لله ما يكرهون ونصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى لاجرم أن لهم النار وأنهم مفرطون » ، حيث يقول الغزالي في ذلك (إحياء ج ١ ص ٢١٠ س ١٧) : « وقف بعض القراء على النفي تكذيباً لهم ثم ابتدأ وقال : جرم أن لهم النار » الخ

(٤) راجع وصف أحد الصوفية للفناء إذ يقول : « كنا بنا فقتينا عنا فبقينا

بالأنح » ، ذكره الغزالي في الإحياء ج ٤ ص ٣١٠ س ٨

(٥) من عبارة ابن السبكي في طبقات الشافعية ج ١ ص ٥٦

التفسير في ضوء الفرق الدينية

حاولنا في الفصول السابقة أن نبين كيف عُني كل من مذهب أهل الرأي ومذهب المتصوفة أن يُخضع لفظ القرآن البسيط لسلطانه . والبحث الذي نريد أن نواصله يتناول عاملاً ثالثاً هو عامل التفسير المذهبي : مصلحة الفرق الدينية .
وعليّنا أن نبحث بوجه خاص : على أي وجه أدخلت في القرآن مصالح الفرق التابعة لحزب الشيعة ، ومبادئها الأساسية المميزة لها .

ذلك أن علماء الدين عند هذه الطائفة أيضاً لم يرضوا بمجهود في سبيل أن يجدوا مبادئهم المميزة لعقيدتهم الدينية والسياسية ثابتة في القرآن ، على وجه إيجابي وجدلي كذلك . ومدار البحث في ذلك بادئ ذي بدء على رفض خلافة أهل السنة ، على أطراح هذه الخلافة والظعن في إقامتها تحت سيادة الأسر التاريخية للأُمويين والعباسيين ، ثم على تقديس عليّ والأئمة ، أي الاعتقاد بمقامهم الإلهي ، وخصائصهم الخارقة للعادة ؛ وعلى أملهم العقدي في رجعة الإمام المهدي المحتجب الذي يعيش في الخفاء ، ثم يعود إلى العلانية من جديد في آخر الزمان ، على أنه المخلص للعالم .

ولا يبدو من أول الأمر غريباً ، ولا مخالفاً للعقل في نظر مسلم صادق الإيمان ، أن القرآن يشتمل على إشارات إلى أحداث متأخرة الوقوع في تاريخ الإسلام . فإن القرآن يقدم نفسه بنفسه على أنه جماع العلم الإلهي بالماضي والحاضر والمستقبل^(١) . ومن هنا كان كلام الله المحيطة بكل شيء علماً ، مقصوداً به بادئ ذي بدء أن يفتح عيون الأمة المسلمة ، التي وُجّه هذا الكلام إليها ، لتتطرق في أحداثها المستقبلية ومسايرها .

ومما يعد مفهوماً بالبداهة أن يُسند الحديث إلى القرآن لا سيما فيما ليس شديد البعد من المستقبل . وقد رأينا من قبل أن الناس وجدوا فيه تنبؤاً بانتصار دولة الروم على الفرس (*) .

ومن الأحداث ، التي هي أقرب أن تكون إسلامية داخلية^(١) ، نشأة حزب الخوارج ، الذين عرف على طائفة منهم خرجت عليه وثارَت ، باسم : الحرورية ، والذين روى أن ظهورهم ولعنهم قد حصل التعبير عنهما في كلام الله قبل تحقق ذلك بثلاثين سنة^(٢) . وقد وجد التفسير القديم إشارات إلى ذلك في القرآن . فقد حكى مصعب بن سعد أنه سأل أباه عن آيتي القرآن (الآيتين ١٠٣-١٠٤ من سورة الكهف) : « قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً * الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » ، هل هم الحرورية ؟ فأجابه أبوه بأن هذه الآية ليست على الحرورية ، بل آية أخرى هي (الآية ٢٥ من سورة الرعد) « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » هؤلاء هم الحرورية^(٣) .

ومن ناحية أخرى ، استخرج الخوارج المتقدمون أيضاً من القرآن نقاطاً

(*) لم يكن هذا تنبؤاً بل هو تصريح قطعي ، انظر التعليق المذكور في ص ٣٠ على كلام المؤلف في آية سورة الروم .

(١) بناء على نص نقله القسطلاني ج ١٠ ص ٢٢٦ (كتاب الفتن رقم ٢٢) من تاريخ يعقوب بن سفيان الفسوي (توفي سنة ٢٧٧ هـ) يحمل ابن عباس الآية ١٤ من سورة الأحزاب على حدث واقعة الحرة .

(٢) رويت أحاديث (خصوصاً : بخاري ، استنابة المرتدين رقم ٦ - ٨) عن إخبار النبي [صلى الله عليه وسلم] بظهور هذه الفرقة على الخصوص .

(٣) طبري ج ٨ ص ٨٤ .

يستندون إليها في خصومتهم لعلّ وتصويب قتله على يد ابن ملجم^(١). بل كذلك في المواضع التي ربما كان التفسير القديم على حق إذ تَبَيَّنَ فيها انعكاساً للأحداث المعاصرة، رأى المفسرون المتأخرون أخباراً تعليمية عن أحداث المستقبل. ففي الآية ٩ من سورة الحجرات، يجرى الحديث عن اقتتال طائفتين: « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما »، ويبين طريق الإصلاح للمؤمنين. والتفسير القديم يرجع هذا البيان التعليمي إلى نزاع كان قائماً على عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] بين قبيلتي الأنصار المدينتين: الأوس والخزرج. بيد أن هذا لم يبد في نظر التفسير المتأخر جديراً بالنبوة على وجه الكفاية^(*). بل هو يحد في ذلك تنبؤاً سابقاً بالقتال بين حزبي عليّ ومعاوية^(٢).

وكما طُبعت أحاديث الرسول بطابع مضاد لمذهب القائلين بحرية الإرادة، والمنكرين بشدة سبق القضاء والقدر على وجه الإطلاق، كذلك كان لا بد ألا يخلو كلام الله في القرآن من التنبؤ ببلع أولئك الجاحدين، الذين يتمسكون في المجادلات الكلامية حول معنى النصوص المقدسة، بحق استخدام هذه النصوص في نظر ياتهم الباطلة.

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (نشر كيرتن) ص ٩٠ ، فالآية ٢٠٤ من سورة البقرة: « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام » نزلت في حق عليّ ، وكذلك الآية ٢٠٧ من نفس السورة: « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله » نزلت في قاتل عليّ .

(*) الواقع أن هذا تشريع عام لا منشاخة في تخريجه بطريق التطبيق على كل ما ينطبق عليه من جزئيات ، فليس المقصود طائفتين بعينهما فحسب . والذين يقولون إنه نزل في طائفتين معينتين أو إن المراد به كذا أو كذا لا يريدون تخصيص الآية بذلك إلا من حيث التطبيق ، فهو تشريع عام من قبل ومن بعد .

(٢) انظر . تطهير الجنان واللسان لابن حجر الهيتمي (على هامش الصواعق المحرقة . طبع القاهرة ١٣١٢ هـ) ص ٤٠ أسفل .

يقول الله [سبحانه] : « هو الذى يحيى ويميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون * ألم تر إلى الذين يجادلون فى آيات الله أنى يصرفون * الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا ... » (الآيات ٦٨-٧٠ من سورة غافر) .
وعلى ذلك يعلق محمد بن سيرين ، محدث بصرى رفيع المكانة (توفى ١١٠ هـ = ٧٢٩ م) : « إن لم تكن هذه الآية (التى تتحدث عن معاصى النبي المجادلين فى آيات الله ^(١)) نزلت فى القدريّة فإنى لا أدري فيمن نزلت ^(٢) » .

كذلك يجد التفسير القديم آيات معادية للأمويين فى القرآن . فعلى الرغم من أن الأمويين فى نظر الرأى الإسلامى العام كانوا معترفاً بهم ولاة شرعيين بحسب الواقع *de facto* ، سادت فى دوائر التقوى والورع دائماً كراهية لهؤلاء الأمويين ، الذين جعلوا من مقدسات الإسلام أموراً دنيوية ، وباشروا مصالح الإسلام بأيدٍ منغمسة فى الدنيا .

وهذا الإحساس ينعكس فى المرحلة الأولى من تفسير القرآن ، الذى لم يكن قد وصل فى نموه بعد إلى عمل مذهبي فى صالح الفرق والطوائف . « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار » (الآية ٢٨ من سورة إبراهيم) .
نزلت هذه الآية فى عشرين فاجرتين من قريش : بنى المغيرة أو بنى مخزوم ، وقد قطع الله دابرهم يوم بدر ؛ وبنى أمية ، وقد مُتّعوا إلى حين . ولا يأخذنا كثير من العجب إذا روى واحد من أصحاب على إرجاع هذه الآية إلى هاتين العشيرتين عن عمر (طبرى ج ٨ ص ١٣٢ س ١١) ، كما لو أن هذا الإخبار حصل على لسان عمر (انظر أيضاً ص ١٣٠ س ١٩) ^(٣) .

(١) انظر : Vorlesungen 81 unten .

(٢) طبرى ج ٢٤ فى تفسير الموضع .

(٣) يقول البيضاوى فى تفسير الآية (ج ١ ص ٤٩٢) : « وعن عمر وطى م الأجران من قريش بنو المغيرة وبنو أمية فأما بنو المغيرة فكفيتهم يوم بدر وأما بنو أمية فتمتعوا حتى حين » .

ويبدو أن التفسير التالى ، المعادى للأمويين ، بمناسبة آية من القرآن ، يرجع إلى العصر القديم . وقد صارت هذه الآية إلى حد معلوم أبرز نموذج لهذا التفسير المذهبي - الجدلى ؛ وهى الآية ٦٠ من سورة الإسراء : « وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ونخوفهم فا يزيدهم إلا طغيانا كبيرا » . هذه الكلمات الموحية بالقموض والإلغاز ، والتى لا يرتاب الفهم الصحيح فى أنها تتناول موضوع عذاب الكافرين فى النار ، حملتها دوائر التقوى والورع منذ عهد مبكر على معنى معاد للأمويين . « الشجرة الملعونة فى القرآن » ، و « الفتنة » التى تندلع بين الناس ، و « الطغيان الكبير » ، كل ذلك ينبغى أن يرجع إلى الفرع الأموى اللعين^(١) . ولا يثير الدهشة أن نجد مفسرى أسرة العباسيين ، الذين بذلوا نشاطاً يضارع نشاط الأحزاب الخاصة لهم ، باحثين عن عنوان من القرآن لتصويب مذهبهم ، يؤيدون هذا التفسير ، ويجدون بناء على ذلك ، بما لهم من النفوذ ، مدخلا أيضاً إلى التفسير السنى المحافظ ، وتوطيداً فيه لذلك الرأى^(٢) .

والمفسرون الأوفياء للسنة ، الذين لم يريدوا القول بلعن شرعى صادر عن القرآن لأسرة حصل الاعتراف بها من الرأى العام للمسلمين ، تمسكوا تمسكاً شديداً بأن المراد من « الشجرة الملعونة » هى شجرة الزقوم ، تلك الشجرة التى أوعدها الظالمون طعاماً لهم ، شجرة الجحيم الكريهة التى يشبه طلعها رهوس الشياطين ، والتى هم آكلون منها فالثون منها البطون ، ثم إن لهم عليها لشوباً من حميم (الآيات ٦٢ - ٦٧ من سورة الصافات) . وفى تفسير الطبرى تقع الروايات المؤيدة للتفسير الأخير فى أربع صفحات كاملة (ج ١٥ ص ٧٠ - ٧٤) ؛ على حين

(١) انظر :

Van Vloten' De Opkomst der Abbasiden in Chorasán 69

(٢) انظر : I. Goldizher Muh. Stud. II 114 . وكذلك الخوارج

كانوا يسمون أسرة الأمويين : « بيت اللعنة » ، أغانى ج ٢٠ ص ١٠٦ .

تفاضى الطبرى بالكلية عن ربط ذلك بعداوة الأمويين ، التى كانت واسعة الانتشار على عهده .

وفى هذا الصدد تسترعى انتباهنا ، من بين الروايات التى ذكرت فى تفسير « الشجرة الملعونة » بالزقوم ، رواية ذات صبغة خاصة . فقد رُوى أن أحد القدماء من ثقات المفسرين (إبراهيم) كان يحلف بالله لا يستثنى أن هذه الشجرة هى شجرة الزقوم (طبرى ج ١٤ ص ٧٤) . فالمقصود إذاً من هذا التأكيد هو مواجهة تلك النزعة فى التفسير على وجه فعال ^(١) .

وإلى جانب مثل هذه العلاقات المعادية للأمويين ، تبرز أيضاً فى دوائر أهل السنة منذ عهد جدّ مبكر محاولات إيجابية فى تأويل نصوص القرآن على وجه موالٍ لعلّ . فى الآية ٧ من سورة الرعد : « ... إنما أنت منذر ولكل قوم هاد » ، روى عن سعيد بن جبير (قتله الحجاج سنة ٥٩٥ = ٧١٣ م) ، الذى أثنى عليه ابن عباس بأنه أوثق حجج الدين ، أنه روى عن ابن عباس قال : لما نزلت : « إنما أنت منذر » الآية ، وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره فقال : أنا المنذر ، وأوماً بيده إلى منكب على كرم الله تعالى وجهه فقال : أنت الهادى يا علىّ ، بك يهتدى المهتدون من بعدى ^(٢) .

حقاً يرجع هذا إلى الاعتراف بمجعية على فى العلم فحسب ، لا إلى حقه وحقوق بنيه السياسية . بيد أن الناس قد بدءوا أيضاً فى عهد مبكر باستخراج الأدلة الشرعية على هذه الحقوق من القرآن . ويبدو أن أول ماتمسك به مذهب الحزب العلوى هو الآية ٢٦ من سورة الإسراء ، التى تقرّر على المسلمين وجوب

(١) صرح ابن عطية فى تفسير هذه الآية بأن « الشجرة الملعونة » لا يجوز حملها على عثمان ولا معاوية ولا عمر بن عبد العزيز . ويبدو أنه لم يمنع حملها على غيرهم من الأمويين . (انظر : قطب الدين : تاريخ مكة نشر فستفلد ج ٣ ص ٨٨)

(٢) طبرى ج ١٣ ص ٦٣ .

إعانة المسكين وذى الحاجة ، بادئة بالكلمات : « وآتِ ذا القربى حقه » . فقد نقل الشيعة هذا الأمر من دائرة أداء الواجب الإنسانى إلى نطاق القانون الدولى ، وحلوه على حقوق أسرة النبي السياسية .

وعلى رواية ساقها الطبرى^(١) عن على بن الحسين - ابن حفيد النبي [صلى الله عليه وسلم] - أنه أراد أن يعلم رجلاً من أهل الشام (أى من أتباع بنى أمية) ، كان غريباً عليه بطبيعة الحال مثل هذا التطبيق للآية ، أن هذا التفسير وحده هو الصحيح . ولا يبعد أن مثل هذه الوجوه من تطبيق القرآن ، التى استعملت فيها أيضاً آيات أخرى تتحدث عن أهل القربى حديثاً يحرك العواطف ، كانت قوية النشاط على ذلك العهد المبكر فى دوائر العلويين ومن يقولون بحقوقهم السياسية لدعم هذه الحقوق وتأييدها .

وأبعد من ذلك يتغلغل الاتجاه أيضاً ، مع تجاوز الموقف السياسى ، إلى استخراج مايدل على صواب تقديس على من القرآن ، وأن علياً يقف ، فى مرتبة واحدة على وجه التقريب ؛ إلى جانب النبي [صلى الله عليه وسلم] ، وفوق مستوى من بقى من الناس . وقد رُبِطت إشارة الى ذلك منذ عهد مبكر بالآية ٣٨ من سورة النحل : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . وفى هذا يروى قتادة (المتوفى سنة ١١٧ هـ = ٧٣٥ م) : « ذكر لنا أن رجلاً قال لابن عباس إن ناساً بهذا العراق يزعمون أن علياً مبعوث قبل يوم القيامة ويتأولون هذه الآية ، فقال ابن عباس : « كذب أولئك ، إنما هذه الآية للناس عامة ، ولعمري لو كان على مبعوثاً قبل يوم القيامة ما أنكحنا نساءه ولا قسمنا ميراثه »^(٢) . فهذا الاحتجاج يفترض أن أشياع على فى ذلك العهد كانوا يعتقدون أن وفاة على كانت وفاة

(١) ج ١٥ ص ٥٠

(٢) طبرى ج ١٤ ص ٦٦

ظاهرة نجس ، وأن ظهوره ثانية بين الأحياء يجب عدّه من قبيل الرجعة^(١) التي لا صلة لها بيعث الموتى على وجه عام .

هذه هي الخطوات الأولى نحو تفسير شيعي طائفي سرعان ما أئنع وأمرع واستوى على سوقه . ولم يجر العمل في دائرة من دوائر التفسير المذهبي على هذا النحو من الفهم ، وبمثل تلك النتائج المغالى فيها ، كما حصل في هذه الدائرة .

وهناك حقيقة واقعة يجب معرفتها للوصول إلى فهم هذا المذهب فهماً تاريخياً كاملاً : تلك هي علاقة الشيعة بالنص القرآني الرسمي الموجود بأيدينا ، كما حصل جمعه وكتابته على وجه التحديد بأمر من الخليفة عثمان . فأى موقف يأخذه التشيع الطائفي من هذا النص القرآني ، الذي تمت كتابته بواسطة ذلك المقتصب للخلافة المكروه عند الشيعة كراهية لا يحمدها أوار ؟ وهل يعُدّه هذا المذهب نصاً معتمداً للوحى الإلهى الذى أنزله الله على لسان محمد [صلى الله عليه وسلم] ؟

إنه وإن كان الشيعة قد رفضوا الرأى الذى ذهبت إليه طائفة متطرفة منهم ، من أن القرآن المأثور لا يمكن^(٢) الاعتراف به مصدراً للدين . بسبب الشك في صحته وبرأته من المآخذ ، فإنهم قد تشككوا على وجه العموم منذ ظهورهم في صحة صياغة النص العثماني . وهم يدعون أن هذا النص العثماني ، بالنسبة إلى القرآن الصحيح الذى جاء به محمد [صلى الله عليه وسلم] ، يشتمل على زيادات وتغييرات هامة^(٣) ، كما استؤصلت فيه أيضاً ، من جانب آخر ، قطع هامة من القرآن الصحيح بالإبعاد والحذف^(٤) .

(١) انظر : Vorlesungen 227 ff.

(٢) البغدادى : كتاب الفرق بين الفرق ص ٣١٥

(٣) ابن حزم : الملل والنحل ج ٤ ص ١٨٢ ، وانظر :

Friedlaender, Heterodoxies of the shiites II 61.

(٤) أخذ الجدل المسيحي إزاء الإسلام حجة الشيعة في تزيف القرآن بواسطة =

ولكن هل لديهم هم نص قرآنى صحيح سليم من المأخذ معترف به اعترافا مطلقا يضعونه فى مواجهة النص العثمانى ؟

نعم هم يفترضون وجود مثل هذا النص ، كما بُذلت أيضا محاولات فى تجميعه . وقد حصلت ورؤيت - كما سنرى بعد - تصحيحات مذهبية متفرقة . ويسود الميل عند الشيعة ، على وجه العموم ، إلى أن القرآن الكامل الذى أنزله الله [سبحانه] كان أطول كثيراً من القرآن المتداول فى جميع الأيدى ، ومن قرآنيهم أيضا . وعلى هذا فإن سورة الأحزاب التى تشتمل على ٧٣ آية ، كانت فى النص السابق على المصحف العثمانى لا تقل عن سورة البقرة التى تشتمل على ٢٨٦ آية ؛ وسورة النور ، التى هى الآن ٦٤ آية ، كانت قبل ذلك أكثر من مائة آية ؛ وسورة الحجر ، وآياتها ٩٩ ، كانت تحتوى فى الأصل على ١٩٠ آية .

وهم فى الحق لا يأتون بالأجزاء الناقصة من النص ؛ وبدلاً من ذلك جاؤا بسور ساقطة بالكلية من القرآن العثمانى ، أخفقتها الجماعة التى كلفها عثمان بكتابته ، عن سوء نية ، فى زعمهم ، إذ هى تشتمل على تمجيد لعل . وقد نشر جارسان دى تاسى Garcin de Tassy ومرزا كاظم بك ، لأول مرة فى المجلة الآسيوية Journal Asiatique (١٨٤٢) ، سورة من هذه السور المتداولة فى دوائر الشيعة^(١)

وحديثاً وجدت فى مكتبة بانكيبور (بالهند) نسخة من القرآن تشتمل ، فضلاً عن هذه السورة ، على سورة « النورين » (٤١ آية) ، وسورة أخرى شيعية أيضاً (ذات سبع آيات) ، وهى سورة الولاية ، أى الموالاة لعل والأئمة ، كما تشتمل على تفسيرات مذهبية كثيرة فى بقية السور المشتركة .

== عثمان ، بل كذلك بالحجاج بن يوسف من بعد ، انظر :

Das Religionsgespräch von Jerusalem, uebers. von Vollers
(Zeitschr. fuer Kirchengeschichte XXIX 48) .

(١) انظر : Noeldeke Geschichte des Qorans , 221 223

وكل هذه الزيادات الشيعية نشرها كلير تسدال W.St. Clair Tisdall باللغة الإنجليزية ^(١) . وكل ذلك يدل على استمرار افتراض الشيعة حصول نقص غير قليل في نص القرآن العثماني بالنسبة إلى المصحف الأصلي الصحيح .

وفي العهد المبكر للانشقاق الشيعي ، حصل فعلا الاستدلال على الطعن في القرآن الرسمي بالإشارة إلى تفكك السياق من جهة المعنى في الآيات المتفرقة المتتالية بعضها مع بعض ، مما يمكن أن يكون سببه حذف الآيات الرابطة للسياق ^(٢) .

ولم نعدم من جانب الشيعة محاولات لتقديم نص قرآني صحيح ، فقد شرع في مثل هذه المحاولة شيعة بغداد سنة ١٣٩٨ هـ = ١٠٠٧ - ٨ م ، إذ قدموا نصا قرآنيا صحيحاً في زعمهم ، على أنه مصحف عبد الله بن مسعود ، الذي أكسبه سوء معاملة عثمان له ميل عواطف الشيعة إليه ^(٣) . ولا يسعنا أن نعلم هل كان مدار الأمر في ذلك على اختلافات مذهبية فقط ، أو على زيادات كثيرة وتغييرات بعيدة كذلك . وقد قضت محكمة علماء الدين من أهل السنة ، تحت رئاسة الفقيه الشافعي الذائع الشهرة : أبي حامد الاسفراييني ، على هذا المصحف بالاحراق ^(٤) .

(١) انظر :

The Moslem World (1613) III 227 - 241, Shiah addition to the Koran.

(٢) عند غير الدين الرازي ، بمناسبة الآيتين ١٦ - ١٧ من سورة القيامة (مفاتيح الغيب ج ٨ ص ٢٦٤) تنسب هذه الدعوى إلى قدماء الشيعة ، وفصلاً عن النقص افترضت أيضاً زيادات تفسيرية ، انظر :

Schreiner ZDMG LII 466 Ann.

(٣) يعقوبي نشر هوثما ص ١٩٧ ، انظر ص ١١ من هذا الكتاب .

(٤) ابن السبكي : طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٦ ، وربما اتصل بذلك كتاب الواحدى (المتوفى ١٠٧٥ م) : نفى التحريف عن القرآن الشريف ، ابن السبكي في نفس الجزء ص ٢٩٠

ويبدو أنه لم يحصل أصلاً بين الشيعة اتفاق معين على علاقة نص القرآن
للمأثور بقلب من النص صحيح المطابقة في زعمهم لكتاب الله . فلم يبلغ واحد من
النصوص التي حاولوا هم جمعها في دائرتهم إلى اعتماد شرعى . والمؤكد عندهم هو
افتراض عدم اكتمال المصحف العثماني لحسب .

ومما يدل أيضاً على الغموض السائد بينهم في هذه المسألة ، تلك الحقيقة الواقعة
من أنهم من جوانب كثيرة يلغون الضغط فقط على تغيير ترتيب السور . ويقولون
إن مصحف على - وهو أقدم جمع لنص القرآن^(١) - كتب على تنزيل القرآن^(٢) ،
أى على ترتيبه التاريخى .

وبناء على حديث صنعه الشيعة^(٣) ، رتب على القرآن على سبع مجموعات .

(١) روى أن علياً آلى يمينين بعد وفاة النبي [صلى الله عليه وسلم] ، لا يخلع
رداءه [أو ألا يرتدى برداء] حتى يجمع ما بين اللوحين (انظر : ابن سعد ج ٣
ق ١ ص ١٣٧ ، وحمل لأمّس [انظر معاوية ص ٣٤٨] هذا القسم على حفظ
جميع القرآن) ، وقد بر يمينه حرفياً (انظر : كشف اليقين للحلى ص ١٢) ،
أما أن علياً لا أباً بكر هو أول من جمع القرآن ، فليس هذا افتراضاً شيعياً لحسب ،
بل ورد أيضاً في روايات أهل السنة (أسد الغابة ج ٣ ص ٢٢٤ ، سيوطى : إقتان ،
النوع الثامن عشر ، نولده ص ١٩١) ، وانظر التوفيق بين هذا وبين الرأى العام
عند أهل السنة ، عند السيوطى : إقتان ، الباب الثامن والسبعون . - وتجاه
الرواية الموثوق بها عن مسعى عمر إلى جمع نصوص القرآن الذى تم بأمر أبى بكر
(ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠٢ [أول من جمع القرآن في المصحف] ، نولده
ط ١ ص ١٩٠ ، كيتانى : أنا لى ج ٢ ص ٧١٠ ، ٧١٤) ، توجد رواية أخرى
تفيد أن القرآن لم يكن قد جمع عند وفاة عمر (ابن سعد في الجزء السابق ص ٢٦٢)
وقد استطاع شقلى أن يأخذ بهذه الرواية في تأييد نظريته :

Festschrift Sachau 321 ff

(٢) راجع ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠١ س ١٨ .

(٣) انظر في هذا : Noeldeke, ZDMG XXXVIII 158.

وعلى رأس هذه المجموعات : ١- سورة البقرة . ٢- سورة آل عمران . ٣- سورة النساء . ٤- سورة المائدة . ٥- سورة الأنعام . ٦- سورة الأعراف . ٧- سورة الأنفال . ونجىء بعد رؤوس فوائح كل مجموعة بقية السور على ترتيب مخالف لترتيب المصحف العثماني ، بحيث نجىء مثلاً في المجموعة الأولى على الترتيب : سورة يوسف ، سورة العنكبوت ، سورة الروم . سورة لقمان ، سورة فصلت ، سورة الذاريات ، سورة الإنسان ، سورة السجدة ، سورة النازعات ، سورة التكوين سورة الانفطار ، سورة الانشقاق ، سورة الأعلى ، سورة البيّنة . وهكذا في بقية المجموعات . وتنتهى الأخيرة بسورتي الموعّذتين . ومن الغريب أن فاتحة الكتاب ليس لها مكان في هذا الترتيب ^(١) .

يبد أنه جرى الكلام أيضاً عن ترتيب مخالف للترتيب العثماني للقرآن عند غير العلويين ^(٢) . فعن عقبة بن عامر الجهني ، وهو من صحابة الرسول المجتهدين ، ومن الموالين لعثمان ، وعمل أخيراً تحت خلافة معاوية واليا على مصر (سنة ٦٧٨م) ، روى جماعة ، رأوا مصحفاً له عند ابن خُدَيج (المتوفى سنة ٩٢٥ م) ، أنه نسخ بخط يده ، وكان قارئاً أيضاً ^(٣) ، قرأنا غير موافق للترتيب العثماني (على غير تأليف مصحف عثمان) ، وأنه اعتمد كتابةً نسخت منه ^(٤) .

(١) انظر اليقوى نشر هوتما ج ٢ ص ١٥٢ - ١٥٤

(٢) وليس غريباً على الإباضية من الحوارج اقتراض تغيير عثمان كلام الله (انظر مارجليوث في :

(The early development of Muhammedanism 38 Anm.

ولكن هؤلاء أيضاً كانوا يستمدون في تلاوتهم وغيرها على النص السني للقرآن .

(٣) انظر ولاية مصر وقضاتها للكندى نشر جست ص ٣٧ ص ٢

(٤) انظر وصف مصر لابن دقماق (القسم الرابع) ص ١١ ص ٤ من أسفل ،

والحاجن والأضداد نشر جونبول ج ١ ص ١٤٤ ص ٣

وكما يعتقد أتباع أهل السنة إلى اليوم من دمشق إلى سمرقند^(١) أن لديهم مصاحف عثمانية مزعومة في أما كن مختلفة على أنها مخلفات جذيرة بالتشريف ، فقد ارتبطت مصاحف قديمة عند الشيعة أيضاً بعقيدة أنها مكتوبة بخط علي . وهم يعتقدون هذه العقيدة أيضاً مع ذلك في كتابات^(٢) كثيرة غير قرآنية . ويذكر صاحب « الفهرست » ، الذي يعلن في مواضع كثيرة من كتابه^(٣) عن عاطفته العلويين ، أنه رأى قرآنا بخط علي يتوارثه بيت من البيوت المتفانية في قضية العلويين^(٤) . ويسرد ابن عثابة (المتوفى ١٤٢٥ م) ، وهو نفسه علوي النسب ،

(١) فيما يزعم من هذه للمصاحف العثمانية (١٦ نسخة) انظر .

Casanova Mohammed et la fin du monde II (1913) 129 - 136
ويمكن أن يضاف إلى هذا ذلك الوصف التفصيلي لنسخة موجودة في محراب المسجد القديم لقلمة حمص (وعليها آثار دماء) مكتوبة بالخط الكوفي وجاء ذلك الوصف في كتاب الحقيقة والمجاز للأبلي (مخطوط في لينزج : Vollers nr. 745 bol. 25a) . وكان أهل حمص ، على عهد النابلي (سنة ١٦٩٣ - ٩٤ م) يزورون هذا الأثر للاستسقاء به في القحط - . وقد ينبغي أن يضاف إلى ذلك أيضاً المصحف العثماني (بآثار دماء) في مكتبة مسجد القامح بالقسطنطينية (ذكره يان في مقدمة طبعته لشرح الفصل لابن يمين ج ١ ص ١٥) - . وفي مصحف عثمان عند قبر تيمور ، الذي يقال إنه أمر بإحضاره من بروسه ،

انظر : Landsdell , Russia in Central - Asia 1571

وبما أنه لم يتيسر لي الحصول على صورة من مصحف سمرقند (في بطرسبرج ١٩٠٥) ، فلا يسعني التثبت من أن هذا المصحف متحد مع رقم ١٤ عند كازانوقا .

(٢) كما جاء مثلا عند يعقوب (المكتبة الجغرافية العربية ج ٧ ص ٢٩٦) أن أحد العلويين سنة ٧٣٤ هـ كتب دعاء القنوت المعروف في دوائر الشيعة على أنه دعاء علي من خط علي نفسه ، كما شهدت بذلك كتابة كتبت عقبه تقرر ذلك بخط علي أيضاً (انظر : لغة العرب ج ٢ ص ٥٢١) .

(٣) انظر : ZDMG XXXVI 278 ff

(٤) فهرست ص ٢٨ .

في كتاب له عن أنساب العلويين ، ثبتا من المصاحف المكتوبة بخط علي^(١) .
ويذكر من بين المصاحف الكثيرة التي حفظت لقبر علي^(٢) ، مصحفاً في المشهد
الفرّوسيّ (من غري^(٣)) ، وقد أتت عليه النيران عند احتراق هذا المكان
(١٣٥٢ م) . على أن قرآنا لعلّ يرينا ترتيب السور على الوجه الذي ذكرناه
آنفاً ، والذي حفظ لنا مع حلقة مفقودة في نصوص كتاب « الفهرست » ، يقال
إنه لا يزال محفوظا في النجف إلى اليوم عند قبر الإمام ؛ ولا ريب أنه موضع
الحنان الخاشع عند ساذجى الإيمان من حجاج الشيعة^(٤) . ولا أهمية في الانتفاع
العملي لهذا الأسلوب الخاص في ترتيب السور بذلك البديل الشيعي عن قرآن عثمان
السنّي^(٥) .

(١) انظر: عمدة الطالب في نسب آل أبي طالب (طبع حجر في بومباي) ص ٤
(٢) انظر: التنبيه للمسعودي ص ٢٩٧ (وراجع قاموس لين ص ٢٢٥٤) ،
وياقوت نشر مارجليوث ج ٥ ص ٢٦٥ - ويرى آخرون (انظر المقدسي : أحسن
القاسم ص ٤٦) أن هذا المكان هو مكان قبر نوح [عليه السلام] . واليوم يسمى
هذا القبر بالمشهد الفروى (أو الغرى ، انظر :

Meissner, Mitteilungen des Seminars für Oriental. Spr. Abt. II
Bd. V 106, Anm. 8).

(٣) حلت مجلة شيعة باللغة الفارسية - أسست سنة ١٩١٢ - اسم : الغرى ،
ولكنه غير بعد إلى : 'دُرّ النجف' . - وصي الشاعر الشيعي صالح القزويني التوفي
١٨٨٣ م مجموعة أشعاره في مدح النبي وأئمة العلويين : الدرر الفروية في رثاء
العترة الصطفوية ، وكان يعيش في النجف ، وإلى هذا تشير التسمية .

(٤) وصف هذه النسخة كاظم الدجيلي في لغة العرب ج ٢ ص ٥٩٨ ، وذكر
« يان » في تقرير عن محتويات مكتبة مسجد آيا صوفيا مصحفاً منسوباً لكتابه إلى
علي في مجلدين .

(٥) كذلك يحفظ عند قبر عباس بجوار كربلاء مصحف تنسب كتابته إلى
الإمام الرابع علي زين العابدين بن الحسين بن علي .

اقتنع الشيعة أنفسهم بالطابع المعضل لمثل تلك المحاولة ، وآثروا ألا يذهبوا أبعد من ذلك في التجميعات الجديرة بالشك للقرآن الصحيح الذى كتبه عليّ . كذلك تلك السور الطفيلية التى سبق ذكرها ، والتى أغفلها أهل السنة ، لم تُصَفْ إلى النص المتداول . وهى على التأكيد تناج عصر متأخر ، ولم يعرها جميع الشيعة أهمية عملية . وإنما الذى صار معتمدا عندهم هو الاسطورة التالية ، التى نستمدّها من أخبار ثقات الشيعة من القرن السابع إلى القرن الثانى عشر الميلادى^(١) ، والتى تبين بناء على ذلك موقف علماء الدين الشيعيين فى ذلك العصر :

ذلك أن طلحة [بن عبيد الله] ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، سأل مرة عليّاً : لقد رأيتُ كيف خرجت ذات يوم ، ممسكا بيدك ثوبا عليه خاتم [وصفته إحدى الروايات بأنه : أصفر] ، ثم قلت : لقد قتُ بغسل النبي وتكفينه ودفنه ، ثم اشتغلت بجمع القرآن حتى جمعته بتمامه فلم يسقط منه حرف . والآن لا يرى شيئا مما كتبت وجمعت . ولما أرسل إليك عمر وطلب أن يرى ما جمعت من القرآن ، لم تجبه إلى ذلك ، ثم وصف الطريقة التى جمع بها عمر وعثمان القرآن جمعا غير دقيق ، وكيف أن نصا قديما للقرآن أسبق من النص العثماني ، كان كثير من الصحابة الذين قتلوا فى موقعة اليمامة على علم به ، قد ضاع بعد وفاتهم ، لأن المصحف الوحيد الذى بقي منه أكلته شاة وابتلعت^(٢) ، ثم شدد فى الطلب إلى عليّ أن يخرج قرآنه إلى الناس لصالح الأمة .

فأجابه على بأن النبي [صلى الله عليه وسلم] أملى عليه حقا جميع القرآن بكل ما اشتمل عليه من أحكام وأنباء ، ولكنه لأسباب يرى ألاّ ييوح بها لا يريد

(١) انظر : كتاب الاحتاج لرضى الدين أبي طى الطبراني (المتوفى ١١٥٣ م) .

(٢) عرفت الرواية السنية أيضاً هذا المعنى (انظر : مختاف الحديث لابن قتية

ص ٣٩٨ ، وتاريخ القرآن لتولدكه ج ١ ص ٢٤٨) ، وانظر فى موضوع أكل

الحيوان للكتاب : ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٤٠ ، الأغاني ج ١٢ ص ١٢٠ ، ١٣٣ .

أن يعلن مصحفه على الناس . وليس مصحف عثمان في حقيقة الأمر هو كل القرآن ، ولكن كل ما اشتمل عليه قرآن ^(١) . فإذا تمسكتم به نجوتم من النار وبلغتم الجنة . وكل ما فيه من نص فهو صحيح ^(٢) ، وإنما الخطأ هو ما حمله الخصوم من تفسير . هذا هو موقف الشيعة على وجه العموم من القرآن . فينبغي أن يقتنع المرء بالنص العثماني الذي لم يبرأ من الشوائب ، ويتجه إلى التفسير الصحيح لذلك النص (أي الصحيح عند الشيعة) .

والمصحف الكامل والمعتمد ، الذي كتبه عليّ ، تناقله الأئمة إماماً عن إمام ، مع غيره أيضاً من التفاسير النبوية ، حتى انتهى أخيراً إلى الإمام المحتجب . وهو الآن — أي مصحف فاطمة الذي أعطاه النبي [صلى الله عليه وسلم] ابنته قبل وفاته والذي يزيد حجمه ثلاث مرات على القرآن المتداول ^(٣) — مخبوء عند الإمام « المنتظر » ؛ وحينما يظهر هذا الإمام ذات يوم للعيان سيعطى المؤمنين هذا القرآن الذي لم يتبدل ، مع تفسيره ^(٤) الصحيح وحده . وعلى المؤمن أن ينتظر ذلك في

(١) وقد تعذر عليّ فهم ملاحظة ذكرها الحفاجي في طراز المجالس (القاهرة ١٢٨٤ هـ) ص ١٢٨ حيث ذكر دون بيان المصدر الذي اعتمد عليه أن الحافر حاجر كان على مقدار حافر الفرس ألصقه أمير المؤمنين بمصحف عثمان .
(٢) وبهذا المعنى يرد المعتدلون من الشيعة على تهمة تحريف القرآن من قبل أهل السنة . وفي تصريحات الشيعة بذلك في الغرض الحديث ، انظر :

Die Welt des Islam II 288 unten

(٣) انظر :

Revue du monde musulmane X 518 : , Vorlesungen 264

(٤) يقول بهاء الدين العاملي (المتوفى ١٠٠٣ هـ = ١٦٢٦) في قصيدة مدح

بها الإمام المحتجب يخاطب ذلك الإمام :

« وأتخذ كتاب الله من يد عصبه عصوا وتمادوا في عتو وإصرار
يعبدون عن آياته لرواية رواها أبو شعيبون عن كعب الاحبار »
ويدو أن « أبا شعيبون » اسم اختاره العاملي بقصد السخرية ، ولم يستطع
النييني نفسه ، شارح القصيدة أن يجد له معنى . وبهاء الدين الشيعي الإمامي ، الذي =

صبر وثبات^(١) .

في ضوء هذا الرأي ، يقيم نص القرآن ، المشترك مع قرآن أهل السنة^(٢) أساس علم الدين عند الشيعة أيضاً ، بيد أن هذا العلم الشيعي يبذل بمقتضى ذلك نشاطاً أكثر في تفسيره على وجه مذهبي ، أي : على الوجه الصحيح وحده ، [على زعمهم]

وقد نسبوا إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] نفسه ، تصريحاً بأنه جاهد في سبيل الاعتراف له بالتنزيل ، والاعتراف لعل بالتأويل^(٣) .

= يوصف بأنه مجدد الدين للقرن الحادي عشر الهجري ، هو أيضاً مؤلف كتاب في تفسير القرآن يذكره مترجمو حياته بعنوان : العروة الوثقى ، كما ألف حواشي وتعليقات على كل من الكشاف والبيضاوي . ويبدو أنه لا توجد مخطوطات من هذه الكتب في أوربة ، فلم يذكرها برلمان في ج ٢ ص ٤١٤ - ٤١٥ ، وينقل بهاء الدين كثيراً عن غير الدين الرازي في تفسير القرآن ، على نحو يشعر بقبوله واستحسانه .

(١) انظر كتاب الصافي في تفسير القرآن تأليف محمد بن المرتضى المحسن (المعروف بالفيض الكاشاني) والمتوفى عن ٨٤ عاماً سنة ١٠٩١ هـ = ١٦٨٠ م) ، وهو مطبوع بالحجر في طهران سنة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨ م . وذكر برلمان (ج ٢ ص ٢٠٠) أنه ألف هذا الكتاب سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م ولكن بمقتضى ترجمة المؤلف ، المذكورة في طبعة طهران ، ينبغي تغيير هذا التاريخ إلى سنة ١٠٧٥ هـ = ١٦٦٤ - ٦٥ م .

(٢) ماعدا ظواهر طفيفة ، فيقال إنهم يجعلون من سورتي الضحى والشرح سورة واحدة (انظر : نولده ط ١ ص ٢٣٣) وكذلك من سورتي الفيل وقريش (انظر : المنار ج ١٣ ص ٣١٠ عن ابن بابويه) ، وينسب التغيير الأخير إلى أبي ابن كعب في تفسير ابن عربي (في ختام سورة قريش) .

(٣) انظر : Muh. Stud. II. 12 ، وإلى ذلك : مسند أحمد ج ٣ ص ٣١ ، أسد الغابة ج ٤ ص ٣٢ ، وانظر :

Lammens Fatima et les filles de Mahomet 103 Anm. 3

وفي كيفية استخدام هذا الحديث على وجه غير لائق بالسككية ، انظر :

Abhandl. Zur Arab. Philologie I 61 Anm.

وإقامة هذا التأويل الصحيح تجاه تفسير أهل السنة الخاطيء ، هي الغرض من تفسير القرآن عند الشيعة ، الذين بدءوا بذلك فعلا في القرن الأول للهجرة ، واتبعوا منذ أوائل ظهورهم رأيا اختياريا متطرفا ظل إلى أحدث عهد طابعا لهم . وقد نمت ملاحظاتهم في التفسير حتى صارت على وجه التدرج أدبا مرتب المنهج للتفسير الشيعي .

وطبيعي أن يجعلوا الأئمة أنفسهم في المرتبة الأولى ، يبينون التفسير الصحيح للقرآن . فهم يبدون دائما في الملاحظات التفسيرية عند الشيعة على أنهم أرفع المصادر . وقد نقل ^(١) تفسير متصل الحلقات لسورة البقرة (نشر في طبعة سهلة المتناول) منسوب ^(٢) إلى الإمام الحادي عشر ، أي إلى آخر الأئمة الظاهرين للعيان ، الحسن العسكري (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ = ٨٧٣ م) . ولن يفكر أحد أن للإمام أدنى صلة بهذا الكتاب .

وقد ذكر تاريخ الأدب الشيعي أن أول كتاب وضع الأساس الشيعي في التفسير هو تفسير القرآن الذي وضعه في القرن الثاني للهجرة : جابر الجعفي (المتوفى ١٢٨ هـ = ١٧٤٥ م) ^(٣) . ولكن هذا الكتاب غير موجود ، ولا يُعرف

(١) ذكرت نقول منه في ZDMG LX 219 ff. ، ولم تنيسر لي فرصة فحص العلاقة بين هذا التفسير وبين مخطوط المتحف البريطاني :

(Ellis - Edwards)Or 5582

(٢) قد يكون جزءاً من كتاب التفسير (الذي يقال إنه يقع في ١٢٠ جزءاً) للشيعي الحسن بن خالد البرقي ، الذي يذكر حسن صدر الدين (عالم عراقي ولد ١٢٧٢ هـ = ١٨٢٦ م) . في كتاب الشيعة وفنون الإسلام (صيداء مطبعة العرفان ١٣٣١) ص ٢٣ ، أنه من إملاء الإمام العسكري . وهذا الكتاب الأخير ، وهو كتاب صغير في تاريخ الأدب الشيعي ، يميل إلى إثبات سبق الشيعة ، وزيادة ثروتهم على أهل السنة في النتاج الأدبي في جميع علوم الإسلام الأساسية والفرعية ، وانظر ما يتعلق بتفسير القرآن في ص ١٩ - ٢٦

(٣) انظر : Tusi, List of Shya Books 73 ;244 Muh. Stud. II 112

إلا عن طريق نقول متفرقة ، وبدلاً من ذلك بقيت كتب كاملة في التفسير الشيعة من القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان أقدمها هو كتاب : « بيان السعادة ، في مقام العبادة » للسلطان محمد بن حجر البَجَختي ، الذي أُرُخَ الإِتْمَاء من عمله بسنة ٣١١ هـ = ٩٢٣ م ؛ وقد ظهر مطبوعاً في طهران سنة ١٣١٤ هـ = ١٨٩٦ م ، كذلك من القرن الرابع للهجرة تفسير أبي الحسن علي ابن إبراهيم القُتبي (طبع بالحجر في طهران ١٣ / ١٣١١ هـ = ٩٥ / ١٨٩٣ م ، الذي اعتمدنا عليه في تقريرنا التالي ، ومنذ ذلك الوقت بقي تتاج كتب التفسير حقلاً خصيباً لمزاولة علوم الدين على مذهب الشيعة ^(١) .

وفياً عدا كتب التفسير للنهجي المنظم ، يفيض كل كتاب من كتب الدين الشيعية فوق ذلك باستخدام طريقة هذه الفرقة في التفسير ، وتطبيق القرآن بالقسر والإكراه على مذهبهم العقدي وعلى أساطيرهم التي نَمُوها في نطاق تصوراتهم عن الأئمة ومناقبهم الخارقة للعادة .

وهناك ميسم يسم بطابعه كل هذه الكتب ، كما يسم أدب الشيعة الديني برمته ، ويضع أساس منهجها النقل المأثور . فعلى حين يستند أهل السنة إلى واحد من الصحابة ، على أنه المصدر الأخير في معارفهم الدينية ، وبذلك فيما يتعلق أيضاً بفهم القرآن ، يعدّ الشيعة الطريق الوحيد إلى الوثوق الشرعي المحتج به هو أن يمكن إرجاع المسألة المراد تعليمها ، عن طريق سلسلة من المراجع الموثوق بها (من أشياخ على حسب رأيهم) ، إلى واحد من أهل البيت ، وإلى أحد الأئمة

(١) ذكر من الجليل التالي لذلك كتاب مطول في التفسير يقع في ٢٠ جزءاً للعالم الشيعة الكبير : أبي جعفر الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ = ١٠٦٨ م) ، انظر التاريخ لأبي الحسن نشر Popper ص ٢٤١ ، ولكن هذا التفسير لم يذكر فيما بقي له من الكتب (انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٠٥) .

أنفسهم إذا أمكن ذلك ، هؤلاء هم أوثق الثقات ، لأنهم المترجمون الصادقون عن الحقيقة ، وعما يريد الله ورسوله .

وهكذا نجد إذاً في الغالب أحد الأئمة على رأس كل وجه من وجوه التفسير القرآني . بيد أن أعيننا اليوم قد اكتسبت حدة كافية من خبرة النقد ، سواء أكان ذلك في فن الرواية السنية أم الشيعة ، بحيث لا نلقى وزناً كبيراً لمثل ذلك النوع من الاعتماد والاحتجاج ، الذي كثيراً ما يبدو في مظهر جذبراق خلاب .

وطبقاً لما ذكرناه ، يتخذ الشيعة القرآن العثماني على وجه العموم أساساً لهم ، ولا يخالفونه إلا في تقرير القراءات ، كما في تفسير النصوص واستخدامها لصالح المذهب الشيعي بطبيعة الحال ، مع الاستناد الدائم إلى أسلوب الاحتجاج والتوثيق الذي ذكرناه ، وإنه لوم باطل في حقيقة الأمر أن يصدروا في ذلك عن الاعتراف بالنص المشهور . على أنهم قد تراجعوا عن الرغبة في إكمال الثغرات الهائلة في ذلك النص ، فهم ينتظرون بذلك حتى ظهور الإمام المهدي المحتجب ، الذي يستقر في يده قرآن على الكامل والصحيح وحده . ولكن الحرية ، التي يعتقد علماء القرآن من أهل السنة أنفسهم أنه يجوز لهم استخدامها بقدر محدود قليلاً في افتراض القراءات المختلفة ، كما رأينا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب ، يأخذها دارسو القراءات من الشيعة ، على وجه لا تحده قيود . فالقرآن في نظرهم قد تناوله التحريف على أيدي أهل السنة ، ولا معدل عندهم عن هذا الافتراض . فحينما يتناول هذا التحريف قراءات النص في نظرهم ، يسارع المفسرون الشيعيون بنشاط إلى تقرير النص الصحيح ، لكن لا على سبيل الافتراض ، بل بالاستناد إلى حجية الأئمة مع التمسك بحق اليقين المقطوع به .

بيد أن غريباً حقاً أن هذه القراءات المصححة ، المطابقة في زعمهم للقرآن الأصلي الصحيح ، لا يعتد بها في أعمال العبادة . فالشيعي ، مع تمسكه بالمبدأ السالف مذاهب

ذكره ، يقرأ قرآنه بنفس النص الذى يقرؤه السنى ^(١) . وما يقترح من القراءات المخالفة ، يبدو أنه يعد مجرد نموذج تجريبي للنص الأصلي الذى لا يجوز مؤقتاً إبرازه إلى الحياة العملية ، والذى سينشره المهدي أولاً بصورة نهائية ، على النحو الذى رواه الأئمة .

وهذا التقدير لميل المعتزلة المذهبي في قراءاتهم ، يتضح مثلاً من التفاصيل التالية بمناسبة الآيتين ٢٨ - ٢٩ من سورة الجاثية ، حيث ورد في يوم القيامة : « وترى كل أمة جاثية كل أمة تُدْعَى إلى كتابها اليوم تُجْزَوْنَ ما كنتم تعملون * هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » .
ففي ذلك يروى عن الإمام الكبير أبى عبد الله (هو جعفر الصادق ، خامس الأئمة الاثنى عشر الذى تنسب إليه أيضاً التسمية بالجعفرية) أنه عقب على ذلك بما يلى : « كتابنا ينطق عليكم بالحق » ، « إن الكتاب لم ينطق ولا ينطق ، ولكن رسول الله هو الناطق بالكتاب ؛ قال الله : هذا بكتابنا ينطق عليكم بالحق » ، قال أبو بصير - وهو الراوى المباشر لأبى عبد الله - : « قلت : إنا لا نقرأها هكذا » فقال الإمام : « هكذا والله نزل بها جبريل على محمد ، ولكنه مما حُرِّف من كتاب الله » (تفسير القمى ، ص ٦١٩ - ٦٢٠) . وإذا فهو هكذا أنزل ، ولكننا لا نقرؤه كذلك ، هذا حقاً هو نموذج المعالجة العملية لكل

(١) وبما يحتاج إلى التوضيح الخبر القائل (على فرض صحته) إن الشاه إسماعيل الصفوى أمر بإحراق جميع كتب العلماء ومصاحفهم في المدن المفتوحة ، لأنها مصاحف أهل السنة ، (انظر تاريخ مكة لقطب الدين نشر قسطنطلة ج ٣ ص ٢٧٥) . فإذا كان لفظ : مصاحف ، يدل هنا كما هو معتاد على نسخ القرآن لزم أن يؤخذ من ذلك أن الشاه الشيعى كان يهتم بالنسخ القرآنية التى وجدها بتحريفات بعيدة المدى . وفي إحراق الاسماعيليين لنسخ القرآن السنية ، انظر أمثلة في الرد على الباطنية للغزالي ص ١١٠ تعليق رقم ٢ .

تصحيح يتناول ألفاظ القرآن التي يزعم الشيعة أن خصومهم من أهل السنة حرفوها .

وتغيير النص على الوجه الأنف ذكره ، لم تدع إليه حيلة مذهبية ؛ كالايتين أصلاً ماذا وجد الإمام الكبير في الاستعارة البلاغية مما يصادم تفكيره ، حتى يحملها على التحريف السيء القصد .

يبد أن أكثر التصويبات تصيب نقاطاً أساسية ، ويقصد بها إلى تأييد لصالح المذهب . ويتجلى هذا على أوضح وجه ، حيث يقم ذكر الأئمة ومدحهم في نص القرآن على سبيل التصحيح . مثلاً آية ١١٠ من سورة آل عمران : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ؛ فحينما قرئت هذه الجملة التي أعلنت مبدأً أساسياً يعدّ عظيم الأهمية للحياة الإسلامية ، بحضرة ذلك الإمام ، عقب عليها بما يلي : « خير أمة : تقتلون أمير المؤمنين (أى علياً) والحسن والحسين ! فقال القارىء : جعلت فداك ؛ كيف نزلت قال نزلت : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ألا ترى مدح الله لهم : « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » : أى كنتم خير الأئمة ، لأن تلك المناقب إنما يمكن أن ترجع إليهم لا إلى الأمة التي قتلت القديسين » (تفسير القمى ص ٩١) ^(١) .

وهو تغيير ضئيل في الرسم ، تطلبوه أيضاً في موضع آخر حيث سنحت الفرصة ؛ مثلاً في الآية ١٤٣ من سورة البقرة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » ، فقد جاء هنا أيضاً لفظ : أمة وسطاً . ولا يريد الإمام أن يرى أن الأمة تُمدح إلى هذا الحد . فالنص

(١) انظر :

المنزل هنا أيضاً : أئمة « وإنما نزلت كذلك » (قس ص ٥٤) . فإله [سبحانه] لا يخاطب هنا الأئمة ، بل الأئمة . والدليل على ذلك ما جاء في الآية ٧٨ من سورة الحج ، حيث يحمل تفسير الشيعة الخطاب أيضاً بطبيعة الحال على أنه خطاب للأئمة : « وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس » . ولما كان لفظ : أئمة ، يتكرر في معرض المدح كثيراً في القرآن ، فقد وجد الإمام فرصاً كثيرة لتصحيح ذلك اللفظ بلفظ : أئمة .

هذه الأمثلة تؤيد في نفس الوقت ملاحظة أساسية يمكن تكوينها بموازنة الأنظار التأسيسية عند أهل السنة من جانب ، وعند الشيعة من جانب آخر . فعلى حين يُلقى أهل السنة الوزن الراجح ، في الأنظمة السياسية والدينية ، للأئمة ، أي لمجموع الجماعة ، ولإجماع المسلمين ، يضع الشيعة ذلك الوزن على وجه حاصر للكلمة والمذهب ، ولحجية الأئمة^(١) . فإن إجماع الأئمة يمكن أن يضل سواء السبيل ؛ بل لقد أثبت في التاريخ أنه خاطئ مقتضب للحق . أما الأئمة فانهم بُرَاء من العيب ، والخطأ ، والضلالة . وحجبتهم الشخصية ، وليس عامل الاتفاق الجماعي ، هي معيار الوزن للحقيقة جمعاء . هذه الوجهة من النظر هي الباعث إلى ذلك التغير ، الذي يبدو ضئيل الاهمية ، في تحويل حروف : أئمة ، عند كل مناسبة إلى : أئمة .

ومن أجل المحافظة على التصور الصحيح عند الإمام جرى التصحيح التالي ، في الآية ٧٤ من سورة الفرقان : « والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرّة أعين واجعلنا للمتقين إماما » ، فإن الإمام جعفر لا يستطيع أن يفهم أن الله [سبحانه] يحمل الناس الذين أسند إليهم القول مُثلاً وأئمة للمتقين ! فانص لم ينزل على هذا النحو . بل هكذا : « وجعلنا (يأسناد الفعل إلى الله) من المتقين إماماً » .

واحياناً يُقصد من التصحيحات أيضاً إلى مثل ما تقصد إليه طريقة :
« تَقُونُ سوفريم » (انظر ص ٢٠ من هذا الكتاب) من الاستعاضة عن
العبارات المتعلقة بالله والرسول ، والتي يبدو أنها غير لائقة ، بأخرى أليق منها .
ففي الآية ١٢٣ من سورة آل عمران : « ولقد نصركم الله بيدروأتم أذلة »
لم ينزل كلام الله على هذا النحو ، « ما كانوا أذلة وفيهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، وإنما نزل : لقد نصركم الله بيدروأتم ضعفاء » ؛ وليس في هذا شيء
من الدلة (انظر : القمي ص ١١١) .

وعقيدة عصمة الأنبياء وبرأتهم من الذنوب ، التي يقرها الشيعة إلى أقصى
ما يترتب عليها من نتائج ، جعلتهم ، مع استنادهم في ذلك إلى الإمام الحسن
ابن علي ، يفكرون في تصحيح الآية ٧ من سورة الضحى : « ووجدك ضالافهدي »
حيث يمكن أن ينبني على ذلك أن الله [سبحانه] وصف النبي بأنه ضال ، بأن
يغيروا لفظ : ضالا بالنصب ، إلى ضال بالرفع ، وفعل المعلوم : فهدي ، إلى فعل
المجهول : فهدى ، وبهذا التفسير اليسير تأخذ الآية هذا المعنى : ووجدك ضالاً
فصار بك مهدياً^(١) .

ومن الطريف بعض أمثلة يغير الشيعة فيها لفظ : إلّا (الاستثنائية) إلى :
ولّا ؛ ولم يكن ذلك هذه المرة لميل مذهبي أصلاً ، بل لاحتياطات عامة . فمثلاً
في الآية ١٥٠ من سورة البقرة : « لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين
ظلموا منهم » يقرؤون : ولا الذين ظلموا منهم . - وفي الآية ٩٢ من سورة النساء :
« وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلّا خطأ » ، يقرؤون : ولا خطأ .

ورواة الشيعة يجعلون لأئمتهم ، زيادة على التصحيحات اليسيرة الحرفية
واللفظية ، أن يتناولوا النص أيضاً تناولاً أعمق من ذلك .

أولاً ، بأقحام زيادات مذهبية جافية ، يستعاد بها - في رأيهم - ذكر عليّ

وآله ، بعد أن نُحى من النص عن سوء القصد . فمثلا ورد في الآية ١٦٦ من سورة النساء : « لكن الله يشهد بما أنزل إليك » : فيضيفون إلى ذلك : « في على » . وتضاف هاتان الكلمتان أيضاً في الآية ٦٧ من سورة المائدة : « يأيتها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك [في على] وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » و يقرؤون في الآية ٢٢٧ من آخر سورة الشعراء : « وسيعلم الذين ظلموا [آل محمد حقهم] أى منقلب ينقلبون » . - وفي الآية ٩٣ من سورة الأنعام : « ولو ترى إذ الظالمون » [آل محمد حقهم] .

وهكذا في المواضع الكثيرة التي يجرى فيها الكلام على الظالمين والمعتدين على وجه العموم ؛ إقحام في كل مكان يخصص الظلم باغتصاب حق آل البيت . ويأتى بعد ذلك علاجهم النص المشهور للقرآن على وجه بالغ أشد العنف . فلاريب أنهم في الطريقة العنيفة التالية ، التي عالجوا بها نص القرآن ، قد هدفوا إلى إقامة البرهان على مدى التهاون والسطحية التي اتبعت في كتابة المصحف العثماني ، وكيف أنه إلى هذه الكتابة يرجع ذلك الطابع المتقطع غير المتصل السياق ، الملاحظ في مواضع كثيرة من نص القرآن [في زعمهم] ، حيث ترتب على ذلك [في رأيهم] تشويه لا علاج له في الجمال المعجز لنظم الكتاب الكريم ، الذي يجب أن يعترف به كل مسلم . فهم يقررون أن النص المألوف قد اختلط فيه كل شيء ، وأنه يجب إعادته أولاً إلى ترتيبه الصحيح ؛ وأن التالى الطبيعي لآية من الآيات لا يوجد في الآية التي تليها ، لكنه ضل طريقه في مكان متأخر كثيراً . بل كذلك في نفس الآية الواحدة يسود انقطاع في صلة السياق ؛ وأن الترتيب الطبيعي إنما يعاد أولاً إذا بحثنا عن تمام نصف الآية في مكان بعيد عنها ، وضمننا ما يتصل بعضه ببعض من الاجزاء البعيدة الشعب .

وهذا تشكك ناقد ، قد يُلحّ أحيانا مثله على النظر العلمى أيضا ، وإن لم يكن إلى هذا الحد الذي لا يستسيغه العقل .

وذلك المفسر الشيعي القديم ، من القرن السادس الهجري ، الذي ذكرناه .
 آفا : أبو الحسن القمي ، يولع باتباع تلك الطريقة في ضم أجزاء القرآن المتفرقة بعضها إلى بعض : (فإن كتاب المصحف العثماني) « قسموا القرآن وألقوه على غير ما أنزله الله »^(١) . وهو يقول بمناسبة الآية ٣ من سورة النساء : « وأما قوله (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم) قال نزلت مع قوله (يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) . فنصف الآية في أول السورة ونصفها على رأس الآية المائة والعشرين . وذلك أنهم كانوا لا يستحلون أن يتزوجوا يتيمة قد ربوها ، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأُنزل الله : يستفتونك في النساء إلى قوله مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة . أو ما ملكت أيمانكم »^(٢) . هكذا تتصل الآيات بعضها مع بعض في الترتيب الطبيعي .

وعلى هذا النحو ثبت مثل هذا النقل والتشتيت للنص ، سواء أكان ذلك في الآيات الفقهية أم القصصية أم آيات الإنذار والتحذير في القرآن . فالآيتان : ١٠٤ من سورة النساء و ١٤٠ من سورة آل عمران ، مكانهما في سورة آل عمران ، وسياقهما في وصف موقعة أحد . والآية ٤٦ من سورة الشعراء تنمى للآيات ١٠ ، فما بعدها من سورة طه ؛ والآية ٢٨ من سورة السجدة مكانها بعد الآية ٢١ من نفس السورة .

كذلك يُثبت قطعاً للسياق أقصر نفساً ، واضطراباً في صلة الكلام أضيق دائرة . فالآية ٢٤ من سورة العنكبوت ينبغي أن تجيء مباشرة بعد الآية ١٨ من نفس السورة ؛ وما جاء بين ذلك له مكانه في موضع آخر ، وإنما أثبت هنا نتيجة

(١) تفسير القمي ص ٣٥٣

(٢) قمي ص ١١٩

الإهمال في الكتابة ؛ وكذلك الآية ١٦ من سورة لقمان ينبغي أن تأتي مباشرة بعد الآية ١٣ من نفس السورة ، وما بين ذلك قطع غير طائعي لوصية لقمان لابنه . كل هذا يبرهن على الأقل كيف أن ثقة مفسري الشيعة قليلة بنص القرآن المأثور ، على الرغم من أنهم يستعملونه مع ذلك في الجانب العملي من الحياة الدينية بالقالب المائل أمامنا .

على أن أعظم سخط الشيعة على مذهب أهل السنة يتركز في دائرة تفسير القرآن . ولا تتوسع هنا في الاستنباطات الفقهية التي يخرج الشيعة فيها من النص بنتائج مخالفة لما هو ثابت في الإسلام السني . بل يتجه نظرنا أساساً إلى الملاحظات التي يقحمها الشيعة في آيات القرآن ، والتي يزعمون أنها تصرح في نقمة من السباب واللعن بالتبؤ عن إبعاد العلويين واضطهادهم ، دون حق ، بواسطة الخلفاء الأول ، ثم بواسطة الأمويين ؛ كما يزعمون أن القرآن يشتمل بالدلالة الصريحة على تعظيم الأئمة ، والإشارة إلى ظهور الإمام الثاني عشر المحتجب إذا حان وقت ذلك ؛ وإنما ينبغي فقط أن يحصل التفسير الصحيح .

وهم يقولون إن رُبع القرآن جعل أمر العلويين موضوعاً له ؛ ورُبَّ ثمان يتعلق بأعدائهم ؛ ورُبَّ ثالث يشتمل على النظم التبشيرية ، وأخيراً يحتوى الربع الرابع على القصص والأمثال . ويتعلق بعلي وحده سبعون آية من القرآن^(١) . وإذاً يكون القرآن - في ذوقهم - إلى حد بعيد كتاباً حزيباً شيعياً .

وسورة الكهف ، ووجوه التعليم التي قدمها الخضر إلى موسى [عليهما السلام] ، هي في رأى الشيعة عرض لتاريخ الدين الصحيح ، ابتداءً من مبعث محمد [صلى الله عليه وسلم] إلى قومه وما يليق منهم ومن تكذيبهم ، وما يصيب

(١) انظر : كشف اليقين للحلى ص ٧٢ ، حيث توجد أيضاً نخبة من هذه التأويلات . وقصداً إلى حمل السنة أيضاً على تصديق هذه التأويلات نسبت كثيراً إلى ابن عباس ومدرسته (كجاهد وغيره) .

آل محمد من البلاء . كل ذلك قصه الخضر على موسى [عليهما السلام] ، حتى اشتد بكاؤهما (فى ص ٣٩٩) .

وإن تفسير القرآن الذى يقدم إلينا هنا هو تفسير يوحى به حق لاتحدّه حدود ، وحقد شديد التعصب . فحيثما يُذكر فى مكان ما من القرآن ما يدل على التحقير ، يستخرج حمل ذلك على الخلفاء الغاصبين ، من غير العلويين ، وأعوانهم . ويسلك الشيعة فى ذلك أحيانا طريق المجاز والإشارة . فإذا قيل فى الآية ٩١ من سورة المائدة : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الحر واليسر ويصدكم عن ذكر الله » ، كان هذان الأمران القبيحان فى نفس الوقت اسمين مراداً بهما التستر على أبى بكر وعمر . وتحت الجبت والطاغوت ، اللذين لعن الله من يؤمن بهما (فى الآيتين ٥١ - ٥٢ من سورة النساء) لا يفهمون أيضاً إلا الخليفة الغاصب : معاوية ، وعمر وبن العاص^(١) . [وقول الله سبحانه] : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » (الآية ٦٧ من سورة البقرة) ، لا يمكن أن يراد من ذلك إلا عائشة ، زوج النبي [صلى الله عليه وسلم] ، وخصيمة علي . وينبئ أن يفهم طلحة والزبير (فى الآية ٧٣ من نفس السورة) ، إذا حصل الأمر بأن يضرب القتيل الذى جهل قاتله ببعض تلك البقرة^(٢) .

وينبئ كتابة تفسير شيعى كامل للقرآن ، إذا أريد استيعاب مجموع هذا

(١) انظر : مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٨٦ ، أصول الكافي للسكوليفى ص ٢٧١ ، وانظر فى تأويل الزكاة الموضع المذكور فى : WZKM VX 323 Anm.4 ، وانظر عنوان رسالة شيعية فى :

Loth Catalogue of Arbaic Manuscripts, India Office Nr.471,X.

وكان خشنام بن هند ، الذى وصفه الجاحظ بأنه كان شيعياً من الغالية ، يستخدم هذين اللفظين (الجبت والطاغوت) فى حديثه العادى كما أراد أن يسمي أبى بكر وعمر (انظر كتاب الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٦ س ١٤) .

(٢) انظر مختلف الحديث لابن قتيبة فى الموضع السابق .

التفسير الحزبي المتعصب . وهنا يجب أن تكفى إشارات عامة ، وأمثلة قليلة فحسب .

* * *

منذ زمن قديم ، كان من أكبرهم للفسرين تعيين مبهمات القرآن ، بحملها على أشخاص معينين^(١) ، على الرغم مما قام أحيانا في سبيل ذلك الاتجاه من اعتراض (انظر ص ٩١ ، تعليق رقم ٣) .

ويُغنى فصل من الفصول الكثيرة لعلم القرآن بموضوع البحث الجاد عن تسمية الأشخاص الذين يمكن أن تنطوي أسماؤهم تحت مثل ذلك الابهام ، أو كما يقول لامنس^(٢) : «faire la chasse à l'anonyme, à l'impersonnel» . وقد سنحت لذلك فرص كثيرة . فإنه لم يذكر اسم أحد من محيط النبي [صلى الله عليه وسلم] ، عدا أبي لهب ، إلا زيد (بن حارثة) ، لتسويغ ما أثار تأثر بعض النفوس - من الزواج بمطلقة هذا الابن المنسوب إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] بالتبني - عن طريق الوحي (الآية ٣٧ من سورة الأحزاب) . ولكن الملاحظات المبهمة أيضا كان لا بد ألا تبقى مستغلقة على التعمق والغوص . فهذا الجانب من علم القرآن لا يجوز أن يمر على صيغة مثل : فلان الفلاني (في سفر راعوث ، الفصل الأول من الإصحاح الرابع) دون عناية أو اهتمام .

وليس عادم الأهمية مثلاً في وجهة نظر هذا العلم تعيين الشخص المراد من : « رجل من القريتين عظيم » (أى من مكة والطائف) ، الذى تمنى خصوم النبي أن لو أنزل القرآن عليه بدلاً من محمد [صلى الله عليه وسلم] (الآية ٣١ من سورة الزخرف^(٣)) ؛ أو من يصدق عليه هذا الذم (فى الآية ٩٣ من سورة

(١) من مزايا على التى كان يمدح بها أنه أعلم الناس بالمبهمات ، انظر ابن سعد

٢٠ ق ٢ ص ١٢١

(٢) فى مقدمة كتابه عن : فاطمة (روم ١٩١٢) ص ٨

(٣) انظر : H. Lammens, Taif la cité alpestre du Hidjaz, 7 :

Anm. 7 (Revue des Questions scientifiques 1906 Octobre).

الأنعام) : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إلى ولم يوح إليه شئاً » . هل المراد به واحد من كذبة المتنبيين الذين كانوا يعارضون محمداً ، أو هو عبد الله ابن أبي سرح ، الذي كتب للنبي [صلى الله عليه وسلم] ثم كذب به ؟ وقد أمكن في سهولة بالنسبة إلى ما سبق فهم أن أقرب من يتبادر أنه المراد في الآية ١٠ من سورة الأحقاف : « قل رأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم » ، هو عبد الله بن سلام . وفي الآية ٣٨ ، والآيات ١٠٢ - ١٠٤ من سورة التوبة ، جرى الحديث عن أناس لم يشتركوا في القتال مع الرسول [صلى الله عليه وسلم] ، فيقع اللوم لذلك عليهم في ألفاظ قاسية ؛ وأخيراً يؤكد لهم أن الله يتوب عليهم بعد أن اعترفوا بذنوبهم وندموا ، ويغفر لهم إهمالهم . والحديث في ذلك عن غزوة تبوك ؛ فينبغي الوقوف على أسماء المتخلفين عن مشاركة الرسول : أسماء هؤلاء الذين أشير إليهم ، وأسماء الثلاثة الذين بقوا من غير تعيين في الآية ١١٨ من نفس السورة على وجه الخصوص : [لقد تاب الله على النبي والمهاجرين وعلى الثلاثة الذين خلفوا]^(١) .

كذلك لا يجوز أن يبقى دون تعيين أهل الكتاب الذين مدحوا في الآية ١٩٩ من سورة آل عمران بأنهم يؤمنون بالله وبما أنزله ؛ هل هم عبد الله بن سلام [أو غيره من مسلمة أهل الكتاب] ، أو نجاشي الحبشة ، أو جماعة لم تعين أشخاصهم ، ممن أسلموا من نصارى نجران (٤٠ شخصاً) والحبشة (٣٢ شخصاً) والروم (٨ أشخاص) ، ذكر عددهم بإحصاء دقيق ؟^(٢)

ثم إذا ورد في الآية ٢٣ من سورة آل عمران : « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب » ، فينبغي أن يستخرج المفسر أسماء أولئك الذين أُلقي على أسمائهم حجاب من الإبهام . كذلك إذا أوحي إلى الرسول في الآيتين ٢١٩-٢٢٠

(١) انظر طبقات الشعراء للجمعي (نشر هل) ص ٥٤ .

(٢) انظر الكشف ج ١ ص ١٨٥ .

من سورة البقرة : « يسألونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى » ،
فينبغي معرفة أسماء الذين سألوا عن ذلك معرفة دقيقة .

كذلك لا يجوز أن يبقى على إبهامه اسم الرجل الذي جاء من أقصى المدينة
(أنطاكية) يسعى لحث أهلها على اتباع المرسلين الذين رفض أهلها الإيمان بهم ،
(فى الآية ٢٠ من سورة يس) ؛ أو اسم « الفاسق » الذى جاء نبأ ولم يذكر
اسمه (فى الآية ٦ من سورة الحجرات) . وليس قليل الأهمية أيضاً معرفة اسم
المرأة التى اشتكت إلى الله فى نزاع على الطلاق (فى الآية ١ من سورة المجادلة) .
بل حتى إبهام بنات لوط (فى الآية ٧٨ من سورة هود) ، والفتيتين رفيق يوسف
فى السجن : حامل الخبز وعاصر الخمر (فى الآية ٣٦ من سورة يوسف ^(١)) ،
لا يجوز أن تكون حائلاً دون معرفة أسمائهم .

وفى كل مكان نفذ النقل والرواية إلى ماوراء صمت النصوص . فينبغى رفع
الحجاب عن كل المبهمات ، ولا يجوز أن يبقى مبهم دون تعيين .
ويتصل بذلك ، أيضاً ، أن يوقف على اسم الشخص الخصوص فيما ورد عاما
من آيات القرآن ، إذا كان عمله هو الذى قدّم سبب النزول . ففى الآية ١٢٨
من سورة النساء ، يمكن يقين بيان أن المرأة التى خافت من بعلها نشوراً أو
إعراضاً أريد بها أسنّ أزواج الرسول [صلى الله عليه وسلم] : سودة بنت زمعة ،
التي تنازلت ، بقصد الصلح ، عن حقوقها لصالح عائشة الفتية ^(٢) .

وقد ألف كتابا جامعاً فى مبهمات القرآن العالم الأندلسى ، المعروف عندنا غالباً
بتعليقاته الموضحة على سيرة النبي لابن هشام ، وهو عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي
(المتوفى بمراكش سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) . ففى كتابه : التعريف والإعلام
فيا أبهم فى القرآن من الأسماء والأعلام ^(٣) ، عينت جميع الأسماء التاريخية ،

(١) انظر القسطلانى ج ١٠ ص ١٤٨ (كتاب التعبير رقم ٨) .

(٢) انظر ابن سعد ج ٨ ص ٣٦ س ١٩ .

(٣) انظر روكهان ج ١ ص ٤١٣ .

والتاريخية الطبيعة ، والجغرافية الخ ، التي لم تخصص مدلولاتها تخصيصاً قريباً في القرآن . وطبيعى أنه لم يذهب بعيداً في تحقيق هذا الغرض ، بحيث يريد أيضاً أن ينفى مع بعض المغالين فيعين اسم نملة سليمان - هل هي طاحية أو حزمى - فهو يقتنع بأن النمل لا يسمى بعضه بعضاً ، ولا الآدمى يمكنه تسمية واحدة منها باسم علم^(١) . وما يوصل إليه في كتاب مثل كتاب السهيلي^(٢) ، في تأليف جامع ذى موضوع خاص ، يجرى تناوله بالبحث على وجه الأفراد في كتب التفسير من موضع إلى آخر عند المناسبات المواتية .

وليس رجال بحث الحديث أقل نشاطاً في استخراج المبهمات من المصادر التي يعتمدون عليها في شروحاتهم . ففي أقدم طبقات علم الرواية نجد فعلاً أمثلة لذلك الاتجاه . وقد روى عن ابن عباس أنه عين على وجه الاستيفاء اسم « رجل » ورد مبهماً في حديث رواه ، فذكر أنه كان على بن أبى طالب^(٣) .

ومع النمو الفنى لدراسة الحديث ظهر هذا الميل بمقدار مطرد الزيادة . فلا يجوز أن يبقى تعبير مثل : فلان^(٤) ، أو رجل غير معين ، أو رجل من القوم^(٥) ، أو غيره (أى غير من سبق ذكره^(٦)) ، دون أن يدعو ذلك إلى محاولات كثيرة لتحويل هذا الشخص المبهم إلى شخص معروف :

-
- (١) انظر النقل عنه في الحيوان للدميرى (مادة : نمل) ج ٢ ص ٤٢٣ .
 (٢) ولدينا من وقت متأخر عن ذلك مبهمات السيوطى أيضاً ، التي طبعت كثيراً بعنوان : الأقران في مبهمات القرآن (انظر بركان ج ٢ ص ١٤٥ رقم ٤) ، وقد ذكر نبذة منها في النوع السبعين من كتابه الاتقان .
 (٣) انظر البخارى كتاب الأذان رقم ٣٩ .
 (٤) ومما يلفت النظر هذا الإسناد : فلان بن فلان بن الجارود (كتاب التطوع رقم ٥) حيث عرف البخارى اسم جد المحدث وغاب عنه اسمه هو واسم أبيه .
 (٥) البخارى : سجود القرآن رقم ٣ .
 (٦) البخارى : جناز رقم ٥١ (قسطلانى ج ٢ ص ٤٧٥) أو : رجل آخر ، القاتن رقم ٨ (القسطلانى ج ١ ص ٢٠٢) .

فإذا كان اسم « الرجل »^(١) ، الذى قاطع النبي [صلى الله عليه وسلم] وهو
يخطب خطبة الجمعة ، يطلب إليه أن يدعو دعاء الاستسقاء بعد قحط طويل
مستمر ، فجلب دعاء النبي خيراً كثيراً ؛ حتى جاء « رجل » فى يوم الجمعة التالى ،
يسأله أن يدعو يامسالك هذا الغيث الكثير ؟ ثم هل كان السائل فى يوم الجمعة
التالى هو نفس السائل الشاكى الذى ظهر فى يوم الجمعة السابق^(٢) ؟ .

وما كان اسم اليهودى واليهودية اللذين أمر النبي [صلى الله عليه وسلم]
برجمهما ؟ فقد بقى على الأقل اسم أحد الخاطئين غير معين^(٣) .

وأحياناً تروى مجموعة نموذجية حافلة بوجوه كثيرة من حل المبهمات . وقد
قدم إلى الشراح باعناً ، كثير الثمرات لمثل ذلك ، الحديث ٢٥ مثلاً من كتاب
الجمعة فى صحيح البخارى^(٤) ، فقد ورد فيه أن النبي [صلى الله عليه وسلم] حينما
أراد أن يتخذ منبراً أرسل امرأة إلى فلانة تبلغها أن تأمر غلامها التجار أن يعمل
أعواداً ليتخذها النبي مجلساً مرتفعاً . فهنا مثال لثلاثة مجهولين : ماذا كان اسم
فلانة ، واسم المرأة التى أرسلت إليها ، وما اسم التجار الذى طلب إليه ذلك ؟
لم يقف الشراح فى حيرة من تعيين الأسماء . فلفظ فلانة ، الذى يبدو من الغريب
أن أحداً لم يبذل جهداً فى تعيينه ، نظر إليه على أنه اسم علم خاص^(٥) .

وعلى التقيض من ذلك ذكرت ثلاثة افتراضات لاسم المرأة المبهمة ؛ ولا أقل

(١) ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١١٦ : بعض أهل السجد .

(٢) بخارى : استسقاء رقم ٤ - ٦ (قسطلانى ج ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٧٤)

(٣) بخارى : عاربون رقم ٢٤ (قسطلانى ج ١٠ ص ٣٤) اعتصام رقم ١٧

(قسطلانى نفس الجزء ص ٣٧٩) وكان اسم المرأة : بسرة .

(٤) انظر : ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١١

(٥) وقد دفع الحرص على تعيين المبهم إلى تصحيف لفظ : فلانة إلى : علانة ،

القريب إليه فى الرسم ، ومن ثم ذكرت امرأة بهذا الاسم فى ثبت أسماء الصحابيات

(انظر : أسد الغابة ج ٥ ص ٥٠٧)

من عشرة أسماء ذكرها الرواة والشرح المختلفون^(١) للتجار الذى كلف بالعمل (مع ملاحظة أنه قد نظر إليه فى الغالب على أنه أجنبي غير عربى) .

وهذا الجهد لا يقتصر بذله على الأخبار ، التى يكون فيها للشخص الذى لم يسمّ عمل ذو أهمية على وجه من الوجوه ، فحسب ؛ بل كذلك فيما يتصل بأمور أقل ماتكون أهمية فى حيز التفكير ، ينبغى أن توضع أسماء خاصة لمن أبهت أسماؤهم . فقد عطس رجلان عند النبي [صلى الله عليه وسلم] فشمت النبي أحدهما ولم يشمت الآخر . ماذا كان اسم هذين الرجلين^(٢) ؟

وورد فى حديث ، نص جامع الأحاديث أنفسهم على أنه « ضعيف » ، أن أعرابياً جاء إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] فقال إني أحب الخليل فهل فى الجنة خيل ؟ فقال [صلى الله عليه وسلم] إن دخلت الجنة أتيت بفرس من ياقوتة لها جناحان فتحمل عليها فتطير بك فى الجنة حيث شئت^(٣) . وعلى الرغم من الاعتراف بالشك فى هذه الأعجوبة ، لم يقنع الباحثون بهذا الإيهام فى : « أعرابى » . فإن عبد الباقي بن قانع ، الذى ألف معجماً فى أسماء الصحابة^(٤) (توفى سنة ٣٥١ هـ = ٩٦٢ م) يذكر فى معجمه هذا (الذى لم يعد قريب المتناول) أن اسم الاعرابى السائل

(١) انظر القسطلانى ج ٢ ص ٢٠٤

(٢) بخارى : أدب رقم ١٢٥ (قسطلانى ج ٩ ص ١٤٢) . الأدب المفرد

(ستانبول ١٣٠٩) ص ١٨٤

(٣) ترمذى ج ٢ ص ٨٨

(٤) كان ابن قانع مولى أسرة الأمويين ، وفى حجيته فى الحديث (الذى لم نخل من شك) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٩٩ ، وعدا معجمه فى أسماء الصحابة (الذى حمل أحد علماء الأندلس على تأليف كتاب خاص فى بيان أغلاطه ، انظر معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٤٠٣) ، ألف أيضاً كتاباً فى التاريخ مرتباً على السنين ، ذكره أبو الحسن بن تفرى بردى ، نشر جونبول ج ١ ص ٣٤٦

بالدقة هو : عبد الرحمن بن ساعدة^(١) ، وكذلك في المادة التي وضعها ابن الأثير الأنصارى بهذا الاسم في معجمه الكبير لأسماء الصحابة^(٢) ، نسب هذا الخبر إلى صاحب الاسم المذكور .

ولا يلحق الشارح سلاحه معترفاً بعجزه عن رفع حجاب الإبهام في مثل هذه الأحوال إلا وهو جَدَّ كاره . على حين تذكر من ناحية أخرى في تعيين أحد المبهمات أقوال متباينة بعضها مع بعض صادرة عن رجال مختلفين من علماء الرواية^(٣) .

وما عمله السهيلي ، الأنف الذكر ، بإزاء مبهمات القرآن ، شرع فيه ، قبل ذلك بنحو قرن ونصف قرن ، العالم المصرى عبد الغنى بن سعيد الأزدي (المتوفى ٥٤٠٩ = ١٠١٨ م) ، تجاه الحديث^(٤) . كذلك العالم الرواية ، المؤرخ المشهور لمدينته بغداد : أبو بكر الخطيب البغدادي (المتوفى ٥٤٠٣ = ١٠٧١ م) لم يتخلف عن القيام بذلك العمل^(٥) ؛ كما وضع من بعده العالم الأندلسي : ابن

(١) ذكره الدميري في مادة : خيل ، ج ١ ص ٣٨٨

(٢) انظر : أسد الغابة ج ٣ ص ٢٩٦

(٣) انظر مثلاً الزرقاني على الموطأ ج ٤ ص ٨٩ س ٢٠ وما بعده .

(٤) انظر بركلان ج ١ ص ١٦٧ ، ذكره القسطلاني في شرح حديث البخاري : كتاب الأدب رقم ٣٧ (قسطلاني ج ٩ ص ٣٤) عن عائشة أن رجلاً استأذن على النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي شرح الحديث : كتاب المحاربين رقم ٢٨ (ج ١٠ ص ٣٨) وفي تصحيح الحميدي خطأ وقع في أحد كتبه انظر : يا قوت نشر ما رجليوث ج ٦ ص ٤٧٣ ، وكتب هو تصحيحات على كتاب المدخل للحاكم النيسابوري ، انظر : يا قوت في الطبعة المذكورة ج ٥ ص ٤٣٩ وانظر : بروكان ج ١ ص ١٦٦

(٥) في كتابه : الأسماء المبهمة في الأنباء المحسنة ، الذي ربما كان متعلقاً بالقرآن (انظر يا قوت ج ١ ص ٢٤٨ من الطبعة السالفة الذكر) ، وترجم ج .

بشكوال (المتوفى ٥٥٧٨ هـ = ١١٨٣ م) كتاباً في ذلك الموضوع يوجد مخطوط منه في مكتبة برلين^(١) . وألحق عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ = ١٢٠٠ م) بكتابه : تلقيح فهم أهل الآثار ، رسالة تبحث في مواد الحديث ، عني فيها عناية بعيدة الاستقصاء بتحقيق الأسماء المهمة^(٢) . ووجه انتباهها خاصاً لذلك شارح البخارى : ابن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٢ هـ = ١٤٤٩ م) في كتابه الكبير : فتح الباري في شرح صحيح البخارى . وهو إذا لم يوفق إلى تحقيق اسم رجل أو امرأة ورد مبهاً ، بواسطة المصادر القديمة ، استند في كل مرة إلى الاعتراف بأنه لا يسهه إقناع تطلع الباحثين في هذا الكتاب المقدس : « لم أقف على اسمه أو اسمها^(٣) » ، دون نظر بالكافية إلى مكانة الشخص المبهم ، ولا إلى الأهمية المعلقة على معرفة اسمه في الخبر . فهو يعترف مثلاً بعدم درايته فيما يتعلق بالمجوزين من اليهود اللتين لم يذكر اسمهما ، واللتين عرفت عائشة منهما أولاً تصور عذاب القبر^(٤) ، حيث دناها ذلك إلى سؤال النبي [صلى الله عليه وسلم] عن صحة مثل هذه العقيدة^(٥) . وفي الفصل الذي عقده البخارى لقواعد حسن الأدب ، ورد أن

سالمون هذا العنوان ترجمة غامضة : les noms des nombres cardinaux

وذلك في مقدمته الطبوغرافية على كتاب تاريخ بغداد . باريس ١٩٠٤ ص ٩

(١) انظر كتالوج آلورد رقم ١٦٧٤ ، بروكلمان ج ١ ص ٣٤٠

(٢) انظر الرسالة التي كتبها بروكلمان ليل درجة دكتور هايل (ليدن ١٨٩٢)

ص ٤٦ .

(٣) انظر : الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٤١

(٤) انظر : البخارى ، كتاب الدعوات رقم ٣٧ ، مسند أحمد ج ٦ ص ٨١ ،

وراجع : أسد الغابة ج ٥ ص ٥٨٨

(٥) عند القسطلاني ج ٢ ص ٣٠٥ على البخارى كتاب الكسوف رقم ٧٠

وانظر نقد ابن حجر لطريقة تعيين الأسماء في ملاحظاته على تعيين الرجل الذي بعثه

النبي على سرية (البخارى كتاب التوحيد ، الباب الأول ، القسطلاني ج ١٠ ص ٤٠٧)

أنس بن مالك ، خادم الرسول ، مريوماً على صبيان فسلم عليهم وقال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله^(١) . فكلمة : « صبيان » كثيرة العموم . فإذا كانت أسماء الصبيان ؟ هنا يحسن ابن حجر الشديد التحرز أنه قد تورط في مازق ضيق ، ويضطر إلى الاعتراف قائلاً : « لم أقف على أسمائهم^(٢) » . وكذلك عند إيهام طائفة من الأسماء : جاء أعرابي إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم] فقال « إن امرأتى ولدت غلاماً أسود^(٣) » ، فقد روى عبد الغنى بن سعيد أن اسم الأعرابي هو ضمضم بن قتادة ، أما عن المرأة والعلام فقد اعترف بجمل اسمهما مكتفياً بذكر الصيغة السابقة^(٤) ؛ كأنما كان هذا الجهل ، حتى في أمور قليلة الأهمية على هذا النحو ، عيباً في التفسير مأسوفاً عليه .

في مبهمات القرآن لم يقنع أحد بمثل هذه الاعترافات على هذا النحو من السهولة واليسر . وهنا تقدم المناسبات على وجه أيسر نقاطاً يعتمد عليها في الفروض والتخمينات . ورأى باحث المبهمات أنه ينبغي أن تكون الثغرات هنا أقل وأندر . وقد كاد التفسير الوسط الذي لم يتأثر برأى أن يسير في ذلك بعيداً عن الميول والمذاهب ، وإن ظهرت أحياناً نزعات عدائية تجاه أسلاف الأمويين ، وأقحمت في القرآن ، إرضاء للعباسيين ، بعض ملابسات ترمى إلى ثلب الأسرة الزائلة . فن قبيل التملق بلاريب فسر بعض المفسرين : « المغضوب عليهم » و « الضالين » في سورة الفاتحة بالأمويين^(٥) .

* * *

(١) راجع ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٢

(٢) كتاب الاستئذان رقم ١٥ (قسطلاني ج ٩ ص ١٥٨)

(٣) بخارى ، كتاب المحاريق رقم ٢٨

(٤) قسطلاني ج ١٠ ص ٣٨

(٥) كتاب المحاسن والأضداد ، نشر فان فلوثن ، ص ١٥٧

وفي هذه الأمور ، يظهر التعصب الحزبي المذهبي للشيعنة أبعد ما يكون مساعاً إلى العقل ، واستواء في التفكير . فليس عجباً أن يتعرفوا في « فلان » ، الوارد في الآية ٢٨ من سورة الفرقان (بالتنبي لم آخذ فلاناً خليلًا) ، على خصم من خصوم العلويين : فالكتابة العثمانية قد حجبت الاسم الواضح بهذا اللفظ المعبر عن الغموض والإبهام ، وهذا من تحريفهم^(١) . بل كذلك في آيات عامة الموضوع بالكلية^(٢) ، يتنسم الشيعة باطراد ملابسات موافقة أو معادية لهم في ضوء مصالحهم المذهبية .

فمثلاً يقولون في الآية ٢٨ من سورة ص : « أم نجمل الذين آمنوا وعملوا الصالحات [أمير المؤمنين - عليا - وأصحابه] كالمفسدين في الأرض [حبر وزريق وأصحابهما] أم نجمل المتقين [أمير المؤمنين وأصحابه] كالفجار [حبر ودلام وأصحابهما] »^(٣) .

أو في الآية ٣٩ فما بعدها من سورة النور : « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقية يحسبه الظلمان ماء أو كظلمات [فلان وفلان] في بحر لجى يغشاه موج [يعنى نعل] من فوقه موج [طلحة وزبير] من فوقه سحب ظلمات بعضها فوق بعض [معاوية وفتن بنى أمية] إذا أخرج يده لم يكده يراها ومن لم يجعل الله له نوراً [يعنى إماماً من ولد فاطمة] فإله من نور » [فإله من إمام يوم القيامة يمشى بنوره]^(٤) .

(١) انظر : Muh. Stud. II 111

(٢) فمثلاً تقول الآية ٧٢ من سورة الأحزاب عن الإنسان بوجه عام : « إنه كان ظالماً جهولاً » ، ولكن تفسيراً شيعياً حزياً يعمل ذلك على « عمر » بوجه خاص (انظر الشهرستاني نشر كبرتن ص ١٣٥) .

(٣) انظر : تفسير القمى ص ٥٦٥ ، والكلمات للعقوبات هي التفسير الشيعى

(٤) تفسير القمى ص ٤٥٨

وفى ذلك ترى أن الخصوم لا يذكرون دائماً بأسمائهم ، بل حيناً يشار إليهم بلفظ : فلان وفلان^(١) ، وحيناً يحقرون بأسماء السخرية التي توطنت لهم فى دوائر الشيعة^(٢) ، مثل : حبتر (أى قصير ، وهو أبو بكر) ونعتل (أى طويل اللحية وهو عثمان) وزريق (أى أزرق العين وهو عمر^(٣)) أو يعبر عنهم بمثل الألفاظ : « الأول » و « الثانى » و « الثالث »^(٤) . فإذا كان الحديث عن الشيطان ، جرت العادة أن يشار إليه بلفظ : « الثانى » . وهذا نموذج فحسب من التحقير الذى يسوقه الشيعة فى جميع التفسير القرآنى ، والموجه إلى خلفاء أهل السنة وبنى أمية .

ويقابل هذا من ناحية أخرى وجوه التفسير التى يقحمها الشيعة فى القرآن لتعظيم على وآل بيته . وكذلك التفسير السنى متسامح تجاه الشيعة فى تجويز حمل آيات من القرآن على علي وآله . فهو يقرر مثلاً أن المراد من : « أبناءنا » و « نساءنا » فى الآية ٦١ من سورة آل عمران ، أى فى دعاء النصارى إلى المباهلة ، هم : الحسن والحسين وفاطمة . بل يجد الزمخشري^(٥) فى ذلك دليلاً ليس أقوى منه على فضل أصحاب الكساء^(٦) ، والبيضاوى ينقل عنه هذه الملاحظة (فى تفسير الآية) وإن كان فى أسلوب أخف منه حساسة .

(١) فى الكناية عمن يراد تعقيده بلفظ : فلان ، انظر :

ZDMG L 492 Anm. 5; LVI 471

(٢) انظر : WZKM XV 326 ff.

(٣) انظر التعليق رقم ١ ص ٣٦ من هذا الكتاب .

(٤) فى كتابات الزيدية ، التى تستخدم الرموز دائماً لأسماء من تنقل آراءهم من الرجال ، يرمز إلى أبى بكر بالرقم ٢ ، وإلى عمر بالرقم ٣ ، أما رقم ٤ فيرمز به إلى ابن عباس .

(٥) الكشف ج ١ ص ١٤٩

(٦) انظر : ZDMG I 120

وألف ابن حجر الهيتمي^(١) رسالة جمع فيها آيات القرآن التي نزلت في مناقب آل البيت ، على معنى : أن هذه الآيات ، وإن دلت على علوم مقام أهل البيت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، لا يجوز استخدامها من جانب آخر في الاحتجاج للنتائج التي ربطها بها الشيعة . وهذه الآيات هي :

الآية ٦١ من سورة آل عمران [فن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين] .

والآية ١٠٣ من نفس السورة [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا] .
والآية ٥٤ من سورة النساء [أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله] .

والآية ٤٤ من سورة الأعراف [وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم] .
والآية ٣٣ من سورة الأنفال [وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم] .
والآية ٨٢ من سورة طه [وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى] .

والآية ٣٣ من سورة الأحزاب [إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً] .

والآية ٥٦ من نفس السورة [إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً] .

(١) انظر الصواعق المحرقة ، طبع القاهرة ١٩١٢ من ٨٥ - ١٠٢ ، وراجع آيات القرآن المتعلقة بعلي وأهل بيته . استناداً إلى ثقات أهل السنة ، عند المحب الطبري في كتاب الرياض النضرة في مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧ ج ٢ ص ٢٠٦

- والآية ٢٤ من سورة الصافات [وقفهم إنهم مسئولون] .
والآية ١٣٠ من نفس السورة [سلام على آل ياسين] .
والآية ٢٣ من سورة الشورى [قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى] .
والآية ٦١ من سورة الزخرف [وإِنَّه لَعَلْمٌ لِلسَّاعَةِ] .
والآية ٥ من سورة الضحى [ولسوف يعطيك ربك فترضى] .
والآية ٧ من سورة البينة [إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية] .

وإذا نحن نظرنا في هذه الآيات لم نكد نستطيع أن نجد إلا في أقلها ما يصلح سنداً لتفسير في صالح العلويين (كما في الآية ٣٣ من سورة الأحزاب ، والآية ٢٣ من سورة الشورى) . ولا تصلح أن تكون كذلك إلا بوساطة أحاديث مذهبية قرنت بها ، مع استخلاص هذه النتيجة : أن حب آل بيت النبي [صلى الله عليه وسلم] من تمام الإيمان . وهذه النتيجة تتفق أيضاً مع مذهب أهل السنة ، الذي لا يحميد عنه إلا من يسمون « النواصب »^(١) ، فهم يذهبون بعيداً في إنكار تعظيم العلويين ، حتى أمكن أن يقول فيهم شاعر من الشيعة المعتدلين :
« لو يستطيعون من ذكرى أبا حسن وفصله قطعوني بالسكاكين
ولست أترك تفضيلي له أبداً حتى الممات على رغم الملاعين »^(٢)
ولكن الشيعة يغالون مغالة لا تقف عند حد في التنقيب عن مثل هذه الملابس القرآنية ، واستخدامها في شئون عبادتهم . ففي الآية ٦٨ من سورة النحل : « وإذ أوحى ربك إلى النحل . . . » ، ينبغى أن يفهم من النحل أهل

(١) انظر : Houtsma, Zeitschr.f. Assyriol. XXVI 201

(٢) انظر الأغاني ج ١٧ ص ١٤٦ س ١٠

البيت^(١)؛ والشراب في الآية ٦٩: «يخرج من بطونها شراب» هو القرآن الذي استؤمنوا عليه. وإلى هذا التفسير ترجع تسمية الشيعة علياً بلقب: أمير النحل، فهو يعسوب المؤمنين^(٢).

وبهذه الروح يفسر الشيعة على مذهبهم آية النور (الآية ٣٥ من سورة النور) التي سبق ذكر تفسيرها عند المتصوفة. فالمشكاة فاطمة، و«فيها مصباح» هو الحسن، و«المصباح في زجاجة» هو الحسين، «كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة» الشجرة المباركة هي إبراهيم، «لا شرقية ولا غربية» أي دين إبراهيم لا يهودى ولا نصرانى «نور على نور» أي إمام بعد إمام، «يهدى الله لنوره» أي للأئمة «من يشاء» أن يدخله في نور ولا يتهم (قى ص ٤٥٦).

والآيات ٧ فما بعدها من سورة البلد: «أيحسب أن لم يره أحد» ألم نجعل له عينين [يعنى رسول الله] ولساناً [يعنى أمير المؤمنين - علياً -] وشفتين [يعنى الحسن والحسين] وهديناه النجدين [إلى ولايتهما] (قى ص ٧٢٦). وإذا ورد في القرآن (الآية ٣١ من سورة البقرة) أن الله علم آدم الأسماء كلها،

(١) حمل متملق للعباسيين هذه الآية عليهم، حتى إن الخليفة المهدي وافق بشار بن برد الشاعر في سخريته من هذا التفسير (انظر الاغانى ج ٣ ص ٣٠)، وكان العباسيون فيما عدا ذلك يحبون الاستماع إلى مادحيهم من الشعراء الذين يستخرجون مدائحهم من الآيات والسور (انظر: Abhandlungen zur arab. Phil. I. 134، والأغانى ج ١٥ ص ٧٤ [محمد بن سليط في التوكل] والتوحيدي نشر مارجليوث ص ١١٤) وانظر كتاب الرد على الباطنية للغزالي ص ٨ تعليق رقم ٥، وطبعي أن ذلك كان جارياً أيضاً عند الفاطميين، انظر مقال كريم

عن: محمد بن هاني. في: ZDMG XXIV 489

وانظر: ديوان عمارة الجني، نشر ديرنبورغ ص ٣٠٦

(٢) انظر: ZDMG LXIV 532

فلا يمكن أن يدل ذلك إلا على أنه أوحى إليه بأسماء الأئمة ؛ كما أن عهد « أَلَسْتُ » ، في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف ، يتضمن في طياته الإيمان بأن محمداً نبي وأن الأئمة خلفاؤه (المسكرى ص ٨٧) . وفي الآية ٨٧ من سورة الحجر: « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم » ، يذكر الإمام أبو جعفر هذه الملاحظة : « نحن المثاني التي أعطاها الله نبينا ونحن وجه الله ، تنقلب في الأرض بين أظهركم ، من عرفنا فامامه اليقين ، ومن جهلنا فامامه السعير » (قى ص ٣٥٣) وحيثما ورد ذكر : نور الله ، أو : جنب الله (في الآية ٥٦ من سورة الزمر) أو غير ذلك من صفات الله ، حل ذلك على الإمام أو الأئمة (قى ٢٢٩ ؛ ٥٧٩) وربما كان ذلك على أن يكون المراد أن الأئمة هم الأقانيم والطبائع المادية لصفات الألوهية .

والآيات ٢٤ - ٢٦ من سورة إبراهيم : « ألم تركب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء * تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون * ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار * » . سئل الإمام أبو جعفر عن معنى هذا التمثيل ، ففسره كما يلي : « الشجرة رسول الله ونسبه ثابت في بني هاشم ؛ وفرع الشجرة على بن أبي طالب ، وغصن الشجرة فاطمة عليها السلام ، ونثمرتها الأئمة من ولد علي وفاطمة عليهم السلام ، وشيعتهم سلام الله عليهم وورقها ؛ وإن المؤمن من شيعتنا ليموت فيسقط من الشجرة ورقة ، وإن المؤمن ليولد فتورق الشجرة ورقة » ؛ ثم سئل الإمام عن معنى الكلمات : « تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها » فقال : « يعني بذلك ما يفتنون (كذا) به الأئمة شيعتهم في كل حج وعمره من الحلال والحرام . ثم ضرب الله لأعداء محمد مثلاً فقال (ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) » وفي رواية أبي الجارود قال : « أولئك الكافرون لا تصعد أعمالهم إلى السماء

وبنو أمية لا يذكرون الله في مجلس ولا في مسجد ولا تصعد أعمالهم إلى السماء إلا قليل منهم^(١) » (قى ٣٤٥) .

وتأخذ هذا الأسلوب من التفسير الشيعي نشوة حقيقية تفقده كل زمام في تفسير سورة الرحمن ، وهي وصف بليغ لقدرة الله وحكمته ورحمته المتجلية في الناس وفي الطبيعة ، وقد فصلت فواصلها المفردة بهذه الآية : « فبأى آلاء ربكما (المخاطبان هما الإنس والجن) تكذبان ؟ » . فعلى تفسير الإمام يكون المخاطبان في الظاهر هما الإنس والجن ، وفي الباطن فلان فلان . والإنسان في الآية الثالثة من السورة [خلق الإنسان] هو على بطبيعة الحال . وهو كذلك « الميزان » الذي وضعه الله (الآية ٧) . وعلى ذلك يكون المراد من عدم الطغيان في الميزان وإقامة الوزن بالقسط (الآية ٨ فما بعدها) هو طاعة على وعدم عصيانه . والمراد من « المشرقين » ، في الآية ١٧ ، محمد وعلى طبعاً ، ومن « المغربين » الحسن والحسين ؛ وهذان أيضاً هما اللؤلؤ والمرجان في الآية ٢٢ ؛ وأخيراً : « كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام * » ، قال على بن الحسين ، الحفيد الأصغر للنبي [صلى الله عليه وسلم] : « نحن الوجه الذي يؤتى الله منه » . وقال الإمام أبو جعفر : « نحن جلال الله وكرامته التي أكرم الله العباد بطاعتنا » . والآية ٣٩ : « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان » ، يعني « أنه من تولى أمير المؤمنين وتبرأ من أعدائه وأحل حلاله وحرم حرامه ، ثم دخل في الذنوب ولم يتب في الدنيا ، عُدب عليها في البرزخ ، ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يسأل عنه يوم القيامة » (قى ص ٦٥٨ - ٦٦٠) . وعلى هذا النحو يفسر الشيعة أيضاً مضمون هذه السورة البليغة الحيدة التأثير تفسيراً سطحياً تافهاً في روح مذهبية ، ويسلبونها بتأويلات فارغة أثرها الفنى الجليل .

وأى شيء لم يحملوه على على وشيعته بوجه خاص ! « التين والزيتون » ،

(١) المقصود بذلك طبعاً رجال مثل عمر بن عبد العزيز .

الذان ورد القسم بهما في القرآن على أن الله [سبحانه] قد خلق « الإنسان في أحسن تقويم » (الآية ٤ من سورة التين) ، لا يمكن أن يراد بهما إلا أناس من أهل البيت^(١) ؛ والمؤذن الذي يؤذن في الآخرة « أن لعنة الله على الظالمين » (الآية ٤٤ من سورة الأعراف) هو عليّ (قح ص ١١٦) ؛ وعليّ هو الأذان « من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر » (الآية ٣ من سورة التوبة) ؛ ويمكن دائماً أن يراد عليّ من : « آيات الله » (مثلاً في الآيات ٥ - ٧ من سورة يونس ، والآية ٦٩ من سورة الزخرف ؛ انظر القمى ص ٢٨٤) ؛ و : « حق اليقين » (في الآية ٥١ من سورة الحاقة) ؛ و : « نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا » (في الآية ٥٢ من سورة الشورى) ؛ و : « النور الذي أنزل به » (في الآية ٨ من سورة التناجب ، قح ص ٥٠٥) - كذلك ما يرد الحث عليه كثيراً في القرآن من ذكر الله : « ذكّر ربه » (في الآية ١٧ من سورة الجن) ، المراد بالذكرفيه ولاية عليّ (قح ص ٧٠٠) . « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » (في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة) ، الخبير الكثير معرفة أمير المؤمنين والأئمة (قح ص ٨٣) ؛ وعليّ هو الذي ينبغي أن يفهم من الصراط المستقيم (في الآية ٥٢ من سورة الشورى) ، وكذلك من « الميزان » الذي أنزل الله به الكتاب (في الآية ١٧ من نفس السورة) . كما يرجع إلى عليّ لفظ : « حق » (في الآية ٥٣ من سورة يونس) ؛ و : « الحق » (في الآية ٧٨ من سورة الزخرف) : « لقد جئناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون » ، وعليّ مقتضى ذلك يكون الكارهون للحق هم جعدة حقه .

ثم إن علياً هو الذي يقول عنه الكتاب : إنه « أحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدّاً » (الآية ٢٨ من سورة الجن) ؛ فهو قد أحصى ما كان أو يكون منذ أن خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة من فتنة أو زلزلة أو خسف أو قذف

أو أمة هلكت فيما مضى أو تهلك فيما بقي، وكم من إمام جائر أو عادل يعرفه باسمه ونسبه ومن يموت موتاً أو يقتل قتلاً، وكم من إمام منصور لا ينفعه نصر من نصره وكم من إمام مخذول لا يضره خذلان من خذله (ق٦ ٦٩٩). وبعبارة أخرى : لم يوجد في أحداث الطبيعة والعالم سر يخفي على عليّ بشهادة الله .

وأرى جديراً بالذكر على وجه الخصوص أن عبارة : « الكلمة » تحمل كذلك على عليّ . « يحرفون الكلم عن مواضعه » (في الآية ١٣ من سورة المائدة) هذا يرجع إلى أولئك الذين يسلبون علياً حقوقه . « وجعلها كلمة باقية » (في الآية ٢٨ من سورة الزخرف) ، « ولولا كلمة الفصل لَقُضِيَ بينهم » (في الآية ٢١ من سورة الشورى) ، في كل مكان على هو « الكلمة » .

وهذه التسميات القرآنية تجمد كذلك في الحديث الشيعة تعبيراً كثيراً ، ففي حديث زعموا أن صحته تعتمد على رواية أكثر من ٣٠٠ طريق^(١) من طرق الإسناد ، روى أن الله [سبحانه] قال في خطاب إلى محمد [صلى الله عليه وسلم] عن عليّ مامعناه : إن علياً نور أوليائي ، وهو الكلمة التي جعلتها حقاً على من يخشائي .

ويحمل عليّ في كتب الشيعة هذا اللقب : « كلام الله الناطق »^(٢) . ومقتضى ماتقدم أن جمع كلمة ، وهو « كلمات » يحمل على الأئمة : « ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون » (في الآية ٨٢ من سورة يونس ، وفي كثير غيرها ، انظر القمي ص : ١٥١ ، ٢٤٨ ، ٢٩٠ ، ٦٠٢) .

وهنا تقترب إلينا مسألة : ألم يشارك تأثير فكرة « الكلمة » على وجه من الوجوه في الاتجاه إلى جعل عليّ والأئمة يبدون على أنهم تجسيم للكلمة ؟

(١) انظر : كشف اليقين للحلي ص ٥٩ - ٦٠

(٢) انظر : ZDMG LXIV 532

يبد أنه لا يتفق مع منهج طبيعة الرواية الإسلامية ، ألا توضع بإزاء هذه الروايات من التفسير الشيعي وجوه أخرى من تفسير القرآن ، صادرة من قبل أهل السنة ، أريد بها تأييد الأقوال المطابقة للحق وحدها في نظر المذهب السني . ولا شك أن التفسيرات السنية التي اخترناها لنذكرها فيما يلي على سبيل التمثيل ، لا تتخلف عن التفسيرات الآتية الذكر المشتعلة على ميول شيعية .

في الآية ٢٩ من سورة الفتح : محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيما في وجوه من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه [أبو بكر] فأزره [عمر] فاستغلظ [عثمان] فاستوى على سوقه [علي] .

ورويت رواية عن أبي بن كعب وناهيك به ، وأخذ الواحدى النيسابورى (المتوفى ٤٦٨ هـ = ١٠٧٥) هذه الرواية في كتابه (أسباب النزول) ، ومقتضاها أن أياً سأل النبي [صلى الله عليه وسلم] عن معنى سورة العصر المكية وأنه تلقى التفسير التالى : « والعصر إن الإنسان لئى خسر [هذا يرجع إلى أبي جهل عدو النبي] الا الذين آمنوا [أبو بكر] وعملوا الصالحات [عمر] وتواصوا بالحق [عثمان] وتواصوا بالصبر [علي] ^(١) » . ويدور خلاف كثير حول المراد في سورة الليل . فيريد أهل السنة أن يحملوا الرجل الذى حصل الثناء عليه فيها على أبي بكر ، وذلك ما يرفضه الشيعة طبعاً ، فهم يبذلون كل جهد في سوق الأدلة على حملهم ذلك على علي ^(٢) .

وبمثل هذه الملابس كان قصد أهل السنة حقاً مقصوراً على مجازة تفسيرات الشيعة في سباق متواضع . فهي تبدو عند أهل السنة هوى وولوعاً بجانب خاص

(١) عند المحب الطبرى في كتابه السالف ذكره ج ١ ص ٣٤ ، وقد ذكر كثيراً من الأحاديث الشبيهة بذلك أيضاً .

(٢) انظر مفاتيح الغيب للفخر الرازى ج ٨ ص ٥٩٢

من التفسير فحسب ، ولم تتطلب في التفسير السنن الجاذبة مثل تلك المكانة التي يضع فيها علماء الدين من الشيعة مبالغاتهم في التفسير بكل جد وتصميم ، بعد أن يصوغوها بنشاط في معتملاتهم ، ويصبوها على قوالبيهم .

ولا يقنع الشيعة أيضاً بحمل عبارات القرآن واستعماله على أحداث وأشخاص من عهد الإسلام المبكر وحروبه الأولى على الخلافة السائدة ، بل كان لابد أن يشتمل القرآن على نظامهم ومذهبهم إلى أقصى نتائجها . كذلك ينبغي أن يكون في القرآن مكان لتتويج نظريتهم في الإمامة وتصحيحها ، ولظهور الإمام المحتجب في مستقبل الزمان . وقد قدم التفسير الشيعي هذا المكان أيضاً لذلك التصور العقدي بكثرة ظاهرة . فقد نسب أولاً إلى الإمام أبي جعفر هذا المبدأ التعليمي : « مابث الله نبياً من لدن آدم فلهم جراً إلا ويرجع إلى الدنيا (الرجعة)^(١) وينصر أمير المؤمنين » ، وهو قول الله [سبحانه] : « لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » (الآية ٨١ من سورة آل عمران) . والنصر الذي أقروا به هنا يشمل أيضاً نصر النبي لملي . فكل نبي من الأنبياء الأول يجب أن يبادر بنصر وليه . وإنما يمكنهم أن يفعلوا ذلك إذا ظهروا ثانياً على الأرض . وعلى ذلك فالإمام المحتجب داخل هنا أيضاً في صف الأنبياء . وقد حصل التنبؤ باختفائه في القرآن ، وذلك

(١) بنيت النظرية الشيعية القديمة : أن محمداً [صلى الله عليه وسلم] نفسه بث ثانياً في صور الغلوين ، على الآية ٨٥ من سورة القصص : [إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى ميعاد] ، والآية ٨ من سورة الانقطار : [في أي صورة شاء ركبك] انظر :

(Wellhausen' Die religioes - politischen Oppositionsparteien im alten Islam 63,16

وانظر أيضاً في معنى الرجعة : الأغاني ج ٣ ص ١٨٨

في الآية ٣٠ من سورة المُلْك : « قل أرايتم إن أصبح ماؤكم غُوراً فمن يأتيكم بماء معين » ، كذلك ظهوره ثانياً على الأرض ذات يوم : « فإلينا مرجعهم » (في الآية ٤٦ من سورة يونس) « وقل جاء الحق وما يبدىء الباطل وما يعيد » (الآية ٤٩ من سورة سبأ) « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد » (الآية ٥١ من سورة غافر) ثم (آية ١٠٥ من سورة الأنبياء) : « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون » ، هم بطبيعة الحال المهدي ومن معه . كل هذه الآيات ، وكثير غيرها ، يراد بها - كما يبدو - أن تحمل في أسلوب شديد القسر والاستكراه على الرجعة ، أى رجوع الإمام ، وعلى حربه الساحقة للظلم ، وقبل كل شيء على مناصبته لاغتصاب حقوق العلويين (انظر القمى ص : ٩٦ ، ٢٣٠] في تفسير الآية ١٧٢ من سورة المائدة [، ٢٨٨ ، ٣٣٤ ، ٥٤٢ ، ٥٨٦ ، ٦٩٠) ؛ « ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما ينجيه » (في الآية ٨ من سورة هود) ، فُتِرت هذه الآية بانها إشارة إلى أصحاب القائم الثلاثمائة والبضعة عشر ، الذين يؤيدون الإمام عند رجعته ؛ وذلك بتفسير لفظ أمة الذى يعبر عنها عن الوقت ، بالجماعة من الناس ، والشعب ، وإذا فالمعنى : إلى جماعة معدودة (انظر القمى ص ٢٩٨) ، وعلى النقيض من ذلك يحمل الوعيد الموجه إلى الكافرين في الآية ٢٢ من سورة النحل : « فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون » على منكرى الرجعة : فالتفسير الشيعى ينقل لفظ : الآخرة إلى ظهور المهدي مرة أخرى في نهاية العالم (قى ٣٥٨) ، كما أخذ الجهاز الأخرى برمته فنُسب إليه . بل هو سيد الأرض (ربها في الآية ٦٩ من سورة الزمر : « وأشرق الأرض بنور ربها » انظر القمى ص ٥٨١) .

ولكن هذا ليس كافياً بعد . فإن القرآن يشير أيضاً إلى الأئمة المزيّفين ، الذين يظهرون من وقت إلى آخر باسم المهدي ، مع المطالبة بأداء أوامر الله :

« ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس في جهنم مثوى للمتكبرين » (الآية ٦٠ من سورة الزمر) ، وفي ذلك يقول الإمام جعفر : « من ادعى أنه إمام وليس بإمام وإن كان علوياً فاطمياً » (قى ص ٥٧٩) . وهذه إشارة واضحة إلى مؤسس الدولة الشيعية للفاطميين الممثلين نظرية الامامة عند الاسماعيلية ، الذين يصورون تنابع فكرة الامامة الشيعية ابتداء من الإمام السادس في سلسلة أخرى من الأوصياء تخالف مايقول به الامامية الاثنا عشرية . وقد زاولت مع ذلك أيضاً تلك الطبقة من الإسلام الشيعي تفسيراً مذهبياً خاصاً للقرآن ، يسلك تارة منهج الشرح بطريقة التأويل^(١) للشرية والنصوص المقدسة على أسلوب « إخوان الصفاء » (انظر ص ٢١٠ فما بعدها من هذا الكتاب) ؛ ويتبع تارة أخرى طريقة استخدام نصوص القرآن لصالح نظريتهم الخاصة في الامامة^(٢) . كذلك أيضاً طبقة غلاة الشيعة الذي عمدوا - منذ أقدم مراحل النمو في تكوين حزبهم الشيعي - إلى ربط نظريتهم في الامامة بفكرة تناسخ الأرواح ، أقحمت^(٣) هذه الأفكار في نص القرآن (في الآية ٨ من سورة الانفطار : في أى صورة ما شاء ربك) .

وأخيراً أنشأت فرقة البابية ، التي تمتد جذورها في الأصل إلى الشيعة (فرقة الشيخية) ، تفسيراً مذهبياً للقرآن في ضوء مبولهم الحزبية . وقد وضع مؤسس الفرقة نفسه نقطة البدء لذلك في تفسير مطول كثير الاستطراد لسور

(١) يبدو أن فرقة الكيسانية الشيعية المبكرة التاريخ سبقت إلى ذلك التأويل ، وإن لم تحصل على مثال لاسلوب تأويلها وانجاءه (انظر الشهرستاني نشر كيرتن ص ١٠٩ ، وفان فلونن : 42 Recherches sur la domination arabe)

(٢) انظر الرد على الباطنية للغزالي ص ٥٠ ، نصوص ص ١٢ . وذكر جريفي

نموذجاً لتفسير الباطنية للقرآن (سورة هود) في : ZDMG LXIX 88

(٣) الأغاني ج ٨ ص ٢٣ ص ٢١

متفرقة^(١)، وضع فيه بادية. ذى بدء - كما جعل أسلافه الشيعون من قبل^(٢)، وإن كان أسلوبه أبعد استرسالا في العاطفة والخيال - تقديس الإمام قاعدة أساسية على أنه الفكرة المركزية للنصوص التي يفسرها، وربطها في إطار مستمر بتعاليمه الغنوصية. وبعد أن انفصلت الباية في نموها المتأخر انفصالا رسمياً أيضاً عن الإسلام الذي ادّعت أنها نسخته^(٣)، لم يزل علماءها يستمدون الحجج لنظر ياتهم بشغف متزايد من الفرقان، الذي يسوونه ويخرجونه تخريجا موافقاً لمذهبهم، وإن كانوا قد اطرحوه حقاً وراء ظهورهم. والكتب التي صدرت عن الصورتين الظلّيتين لهذه الفرقة، اللتين تكافح إحداها الأخرى (البهائية والأزلية)، تفيض بنصوص مستمدة من القرآن تحمل على أحداث في تاريخ هذه الفرقة. وعلى القرآن أن يقوم نصاً أساسياً لجميع هذه الميول والمذاهب: « حيث يبحث كل امرئ عن عقيدته ويحدها ».

هذا هو ما نسميه تفسيراً حزبياً مذهبياً. ولم يعدل نولدكه Noeldeke عن شاكلة الصواب إذ وسم ذلك التفسير بهذا الطابع: « نسيج سقيم من الأكاذيب والجهالات »^(٤). بيد أن مراعاتها من الوجهة التاريخية أمر لا معدل عنه للمعرفة الكاملة بالتيارات الدينية في الإسلام.

(١) تكلم عنه براون :

Journ. Roy. As. Soc. 1892, 261 — 268; 637 — 648 في E.G. Browne

(٢) يسوق - عدا أحاديث الشيعة - تفسير القمى، انظر براون في المجلة

السافة المذكور ص ٦٤٠

(٣) انظر الموضوع الهام في كتاب نقطة القاف لميرزا جاني (سلسلة نشرات جب)

ص ١٥٠ - ١٥٢

(٤) انظر تاريخ القرآن لنولدكه (ط ١) ص XIX

التفسير في ضوء التمدن الإسلامي

— ١ —

منذ وقت طويل ، صارت موضوع التأمل والبحث من مختلف وجهات النظر (التاريخية ، والدينية العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية) مسألة : هل يقف الإسلام حجر عثرة في سبيل مجتمع يخضع لسلطان مذهبه الفلسفي ، حين يزاول مهمة السعي إلى مطالب حياته الثقافية والاجتماعية ، المطردة التقدم ، وتحقيق التناسب بينه وبين مقاصد هذه الحياة ونظم تكوينها ؛ وبعبارة أخرى : هل الإسلام وحياة الحضارة في التمدن الحديث ضدان على طرفي تقيض غير قابلين لتسوية أو توفيق ^(١) ؟

ودون أن نأتى هنا على دفع هذا السؤال بالسطحية والسذاجة ، يمكن الإشارة إلى الأمر الواقع ، من أن الإجابة على هذا السؤال بالتضاد بين الحضارة والإسلام وهو جواب محبب إلى دوائر كثيرة ، قد وجدت في دوائر مختلفة من العالم الإسلامي ما يرد عليها من الوجهتين النظرية والعلمية .

وتستحق تنويعها خاصا ، لموقفها الجاد القوي ، حركة برزت منذ عشرات كثيرة من السنين ، في دائرة مختارة مطردة الاتساع من مسلمي الهند ^(٢) . وقادة هذه الحركة وأتباعها يذهبون من الناحية العلمية والعملية لا إلى إمكان التوفيق بين دينك الضدين المتناقضين فحسب ، بل يذهبون أبعد من ذلك ، وإن كانوا

(١) C. H. Becker, Der Islam als Weltanschauung in (١) راجع
Vergangenheit u. Gegenwart (Nr. 12 der Wissenschaftl. Vortræge
gehalten in Warchau 1916-17; Berlin 1918; 217 ff.

(٢) أنظر حكم نولده على الحركة ودأرتها في

The Academy 2. Juni 1873:

م ٢٢ — مذاهب

مدفوعين بنشاط دفاعي من جانب واحد ، حين يصورون مبادئ الإسلام الأساسية على أنها الموثل الاختصاصي للتقدم العقلي والاجتماعي ، الذي ليس غير عائق لهذا التقدم فحسب ، بل هو مشجع له على وجه حاسم بفضل تكوينه وتوجيهه . ولم يعد الإسلام بعيداً عن هذا التوجيه إلا بتأثير الفهم السيئة ، ووجوه التفسير الخاطئة من قبل علمائه المتأخرين .

فقط تحريف الإسلام هو الذي سبب الحكم المناقض لمعناه وحقيقته ، وهو عدم مسايرته لمقتضيات الحضارة الحديثة . فقد وضعت قيم نهائية مطلقة لأمر ليست إلا ذات دلالة نسبية موقوتة ، وزُوِّدت فروض ، مقيدة في نشأتها بحاجة الوقت وملابساته ، بحق الشرعية المطردة التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً . بهذا تجمدت الحياة في الإسلام ، وبرزت للشاهد الغريب خرافة أن افتراض كمال الإسلام ربما أشبه تطلب المربع من الدائرة . ولو فهمت الأمور النسبية والموقوتة في الإسلام على وجهها ، أي على أنها نسبية وموقوتة - وكل ما هو كذلك لا يرجع إلى دائرة العقيدة والأخلاق ، بل إلى الأسس الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية ، كما إلى المعارف العلمية - لما وقف الإسلام بحال حجر عثرة في سبيل النظم الاجتماعية التي تتطلبها الملابسات والاتصالات الزمنية المتغيرة ، ولا في سبيل تحقيق نتائج البحث العلمي .

وليس الإسلام على وجه الخصوص عدواً للتقدم العلمي وإلا صار متعارضاً مع روح مؤسسه . « فقد قدس محمد [صلى الله عليه وسلم] تفكير العقل على أنه أسمى أعمال النفس الإنسانية وأشرفها . وعلمائنا المدرسون ومقلدوهم تقليد العبودية هم الذين فسروا الاستناد إلى هذا التفكير بأنه خطيئة وضلال »^(١) « وإن تقديس النبي العربي للمعرفة والعلم لم يميزه من جميع المعلمين ويجعله وثيق القرابة إلى عالم التفكير الحديث » (الفصل الأول ص ٣٣١) « واتفاق نظام محمد [صلى الله عليه وسلم] مع كل مرتبة من مراتب التقدم يدل على حكمة مؤسسه » (الفصل الأول ص ١٩٨)

فى هذه النصوص ، المنقولة من كتاب الفقيه الهندى سيد أمير على ، من أبرز قادة النهضة الثقافية الإسلامية بالهند وأعظمهم تأثيراً : كتاب روح الإسلام أو حياة محمد وتعاليمه :

The Spirit of Islam or the life and Teachings of
Mohammed, Calcutta 1902

يتضح اتجاه مذهبي دفاعي قوى : هو وجهة النظر إلى أن الإسلام لا يقف فقط موقفاً غير معاد للتقدم ، بل هو قد وضع على نحو أكثر تناسباً ومواءمة لهذا التقدم من كل قالب ديني تاريخي آخر . وإن إدراك معنى الإسلام الأصلي ، المحرر من كل ملاحظة نسبية أو زمنية ، الذى هو دين محمد [صلى الله عليه وسلم] وتعاليم صحابته المباشرين الذين ترجوا بأمانة روح مؤسسه الحقيقية فى خلوصها وصفائها ، هذا الإدراك يتطلب أقوى حد من الموافقة على التنظيمات التقدمية فى المجتمع ، والاعتراف النظرى ، والاصطناع العملى لما يبلغه العلم من نتائج ، وكذلك المشاركة فى كل ذلك .

ونستطيع أن نقرب للفهم نتائج هذا المذهب من التفكير على خير الوجوه إذا استعضنا من مواصلة التعليق على هذا المذهب بعرضه فى عبارة سيد أمير على نفسه ، نقلا عن كتابه السالف الذكر (روح الإسلام) ، وهو واحد من كثير من الكتب التى خصصها هو ورفاقه فى المذهب لإثبات صواب اتجاههم الدينى ؛ قال :

« إن إسلام محمد [صلى الله عليه وسلم] وحده من بين جميع الأديان التى حققت هداية الضمير الإنسانى هو الذى يوحد بين الفكرتين اللتين حددتا فى مختلف العصور بواعث السلوك الإنسانى : الشعور بقيمة الإنسان وخطره ، الذى كان سائداً فى الفلسفة القديمة ؛ والشعور بالخطيئة الإنسانية ، الذى هو أمر نفيس القيمة . عند أنصار النصرانية » (الفصل الأول ، ص ١٥٢) .

نعم :

« حيثما وجد الإسلام طريقه إلى الأمم المتقدمة والقابلة للثقافة والتهديب ،

احتفظ دائماً بالانساق والمسايرة للاتجاهات التقدمية ، ووقف مشجعاً باطراد إلى جانب الحضارة ، وأكسب الدين بهاءً ومجداً » (الفصل الأول ص ١٥٨)
إن المرونة العجيبة للأوامر الإسلامية في كل عصر وكل أمة ؛ وخلو هذه الأوامر من التعاليم المحوطة بالغموض ، التي يمكن أن تلقى ظلاً من الجهل العاطفي الشائق على المعارف الأولى ، أى المعارف التي انفرست في صدر الإنسانية ؛ كل ذلك يدل على أن الإسلام يقدم آخر طور من أطوار التكوين الديني في طبيعتنا .
وأولئك الذين يحددون الأهمية التاريخية لبعض أوامره ، يرون أن ما يترامى من شدة هذه الأوامر ، أو عدم صلاحيتها في بادئ الرأي لمناحي التفكير في العصر الحديث ، يبعد الإسلام عن كل حق في حسابه دينا عالمياً . ولكن نظرة قصيرة كذلك إلى الأهمية التاريخية للتشريعات والأوامر ، واعتدالاً أكثر قليلاً في سبر الحقائق الواقعة ، سيبرز وشيكاً ذلك الطابع الموقوت للقواعد التي لا يمكن إلا بعسر تحقيق التوافق والانساق بينها وبين مقتضيات العصر الحديث ورغباته (الفصل الأول ص ١٥٣) .

« أ كد بقوة واعظ مسيحي ذلك الفرق الشاسع بين الدين وعلم اللاهوت ، وبين المضار التي يسببها الخلط في كنيسته بين هاتين الدائرتين . ومثل ذلك يسرى أيضاً على الإسلام . فقد أخلت العبادة الدينية العملية مكانها للسراب المهنئ الخادع ، وأخذ جانب التظاهر بمراسيم الشعائر الجامدة محل العمل التقى الحق ، ومحل عمل الخير للإنسانية حباً في الخير لذاته ، و يباعث من حب الله . وتلاشت جذوة الشغف الديني ، وصار الاستسلام لله ورسوله لفظاً مجرداً عن مدلوله
إن مسلمي زمننا يحفلون الجانب الروحي في حبهيم اليأس للألفاظ والحروف . وبدلاً من أن يصوغوا حياتهم على المثل الأعلى الذي قرره النبي [صلى الله عليه وسلم] ، وبدلاً من أن يطمحوا إلى التسابق في أعمال الخير وبدلاً من أن يحبوا الله ويحبوا خلق الله حباً في الله ، جعلوا أنفسهم عبيداً لمذهب النفعية والملاحظة

السطحية ، ولقد كان طبيعياً أن يعمد التلاميذ الأولون في إجلال وإعجاب بالمعلم [صلى الله عليه وسلم] إلى تجسيم سيرته في الحياة ، وعرض الأحداث العابرة لمجرى حياته الكثير الألوان في معرض متبلر صاف ، وأن ينقشوا على أفئدتهم أوامر وقواعد ومعايير صدرت مع مراعاة مقتضيات اليومية لمجتمع حديث الطفولة . بيد أنه ينبغي افتراض أن أعظم مصلح أخرجه العالم على الإطلاق ، وأعظم داع إلى سيادة العقل ، والرجل الذي نادى بأن العالم الكلى محكوم ومسير بقانون ونظام ، وأن قانون الطبيعة إنما هو نمو مطرد ، هذا الرجل إذاً ظننا أنه فكر على وجه ما أن التعاليم والأوامر التي دعت إليها مقتضيات عابرة لشعب نصف متحضر يجب أن تبقى دون تغيير أو تبديل إلى نهاية العالم ، فسيكون معنى ذلك الانقشاعات وعدم الإنصاف لنبي الإسلام .

« لم يوجد أحد سواه كان أكثر إدراكاً لضرورات هذا العالم المطرد التقدم بماله من ظواهر اجتماعية وخلقية دائمة التغير ، وفهما لرجحان أن ما نزل عليه من وحى لا يعطى كل الأحوال المتغيرة الممكنة إن المعلم العظيم ، الذي امتلأ شعوراً بمقتضيات عصره وحاجات شعبه الذي كان عليه أن يؤثر فيه - وهو شعب غريق في هوة الخيرة الاجتماعية والخلقية - قد أدرك ، ويمكن أن نقول : تنبأ ببصره الحاد ونظره البعيد المرمى ، أنه سيجي زمن ينبغي أن يفصل فيه بين المقاييس الوقتية التي هدفت إلى مطابقة مناسباتها وبين المقاييس العامة الدائمة . إنه يقول : « إنكم في زمان من ترك منكم عشر ما أمر به هلك ، ثم يأتي زمان من عمل منهم بعشر ما أمر به نجا » (١) .

وإذاً : « فليس شرع المعلم [صلى الله عليه وسلم] هو المسئول عن هذا البلاء الذي حل بالأمة الإسلامية . فليس هناك دين أكثر سماحاً بالنمو والازدهار ، ولم

(١) حديث رواه الترمذى في آخر أبواب الفتن ، وقال فيه : هذا حديث غريب الخ .

تكن عقيدة من العقائد أنقى نقاء وأكثر اتساقاً مع مقتضيات التقدم الإنساني «
(الفصل الأول ص ١٦٠ - ١٦٢) .

* * *

وليس بغريب في هذا الميل المذهبي الدفاعي لهذه الحركة الهندية - الإسلامية أن يحمل في طياته نقاطاً لا تثبت كثيراً على النقد في تحليلها النظري ، ولا تقوم على أساس متين من الناحية التاريخية .

فحينما يريد السيد أمير على أن يذكر نقاطاً من التاريخ الإسلامي القديم يستند إليها في الاتجاهات التي يمثلها هو ومدرسته ، نراه ينشئ - مثلاً في المدينة مركزاً علمياً حراً ، يزاول ويعلم فيه علي والعباس ، والأئمة كذلك من بعد ، رأياً حراً معارضاً في تأثيره لضيق النظر الواسع الانتشار . وهنا وجد أيضاً بعض من طرد من يزنطة من الفلاسفة ملجأً ومستقراً (الفصل الأول ص ٣٣٤ - ٣٣٥)

هذا التأليف غير التاريخي يترجح أنه نشأ من الرأي المستفيض عند الشيعة الذي يربط أوائل حركة الاعتزال بعلي والأئمة ، بل ينوّه بذكر علي على أنه مؤسس هذه الحركة ^(١) . ومن الحجب إلى المجددين الإسلاميين - الهنود أن يسموا أنفسهم باسم المعتزلة المحدثين . فإن الأهداف والاتجاهات التي تصدت لها تلك الطاقة الإسلامية الحرة التفكير ، التي يعدّ الهنود أنفسهم استمراراً لها ، قد بعثت على أبدي هؤلاء إلى حياة جديدة . وسيتبع ذلك إذاً بطبيعة الحال أن يقحموا كثيراً من تعاليمهم الخاصة في نظام تلك المدرسة القديمة ، مما لم تستطع هذه المدرسة أن تفكر فيه بعد . ومن ذلك هذه الفكرة الحديثة من « تطور التشريع الإلهي » تطوراً تاريخياً . « فهم (المعتزلة) يعتقدون زيادة على ذلك أنه بالنظر إلى المعاملات الإنسانية لا يوجد قانون خالد ؛ وأن الأوامر الإلهية التي تنظم سلوك

(١) انظر : ZDMG LIII 382 ، كذلك أرادت بحوث « إخوان الصفاء »

نسبة بعض اتجاهات إلى إمام من العاويين ، انظر نفس المجلة : XIII 39

الإنسان هي نتيجة نضج ونمو ؛ وأن الله قرر أوامره ونواهيه بمعنى قانون متدرج في نموه . « وهم (المعتزلة) يقولون بفكرة التطور بالنظر إلى كل القوانين التي تنظم علاقات الناس المتبادلة بينهم على أنها نتائج عمل من النمو لا يتوقف » (الفصل الأول ص ٣٨٦ - ٣٩٠) (١)

ولا ريب أن فكرة التطور لم تدخل أصلا في دائرة أفكار المعتزلة ؛ ولكن المصاحين الهنود أدخلوها في نظريتهم الإسلامية على أنها مبدأ أساسى يسوغ مطالبهم بموافقة القوانين لحاجة الزمن ، ورفض التشريع القانونى الثابت على حال واحدة ، والمدعى بحق خالد من السريان والاعتبار .

وهم يقفون موقفاً حراً بالكلية تجاه الحديث ، على أنه مصدر الأسس التي يُعَدّ تخليدها عقبة في سبيل حرية النمو . ويجوز لنا بحق أن نرى بياناً معتمداً عن هذا الاتجاه في تصريح لذلك الرجل الذي نستطيع أن نحسبه أرجح الواقفين على علم الرواية وعلى روح ذلك العلم بين ذوى الكلمة العليا في حركة التجديد الهندية الإسلامية . وقد ألفت هذا الرجل رسالة علمية خاصة لإثبات نظريته ، من أن محمداً [صلى الله عليه وسلم] ألغى أساس الرق الذي كان سائداً بين عرب الجاهلية ، وأنه على ذلك يكون نبي الإسلام أول رائد لنقض ذلك الأساس الاجتماعى المتوحش . وهو يفسر تصريحا معارضا لهذا الفهم ، واستخداماً لآية من القرآن في هذه المعارضة بأنه سوء فهم في التفسير . كذلك يفسر بيانات تاريخية من الحروب الأولى للإسلام الفتى في روح فهمه الخاص بموقف الإسلام الأول من مسألة الرق . وطبيعى أن هذا الموقف لا يصادم جميع الأدب الفقهي فحسب ، بل كذلك مادة كبيرة من الحديث ، وما في ذلك من كثير من التفاصيل المأخوذة من سيرة الرسول ومسلكت الخلفاء الأول ،

(١) يعلم أمير على نفس هذا التعليم في مختصره عن : الإسلام ، المنشور في

مجموعة : Religions ancient and modern (London, Archibald Constable & Co. 1906) .

والتي تفترض الاعتراف بطبيعة الرق على أنه مؤسسة ذات حق من البقاء الاجتماعى فى الإسلام الأول. وهو ينتج هذه الحجج المعارضة عن طريقه بالتصريح بأن النصوص المذكورة ليست أجدر بالتصديق فى وجهة النظر التاريخية من قصص ألف ليلة وليلة أو أخبار حاتم الطائي . « إذا أردنا أن ننظر إلى الأخبار التى تضمنتها تلك الكتب على أنها أسس للمسائل الدينية ، فسيكون الإسلام - والعاياذ بالله من هذا - مساويا فى قيمته للعب الأطفال أو الخرافات عن ظهور الشياطين ولا ريب أن المحدثين قد دفعهم القصد النبيل إلى جمع الأحاديث ونقدها، ولكن على الرغم من ذلك لا يكسب المرء من الروايات التى تشتمل عليها كتب الحديث - ولا يستثنى من ذلك البخارى ومسلم - إلا الظن . فكيف يكون الحال إذا فى كتب الرجال والتاريخ وما فيها من أخبار جذيرة بالشك فى وقوعها ؛ إذا نحن أردنا أن نستمد القوانين الدينية من مثل هذه المصادر ، فسنسير على مثال الهنود الذين ضموا المهابهرتا Mahabharata إلى قائمة كتبهم المقدسة » ^(١)

وهؤلاء المجددون الهنود على حين أنهم مصممون من أول الأمر على رفض حجبة تلك الجوانب من مصادر التشريع التى يمكن أن تقوم حجة على ثبات المؤسسات الاجتماعية والقانونية - وهو مبدأ أساسى للإصلاح الهندى الإسلامى من بدء عهده إلى أحدث مراحل نموه ^(٢) - ، يحبب إليهم على الرغم من ذلك أن يستندوا إلى

(١) أنظر : سير سيد احمد خان بهادر : تبرئة الاسلام عن شين الأمة والفلام (عليجرة ١٨٩٥) ص ٥٨ .

(٢) وأكتبى بأن أذكر من البيانات القديمة بعض الشيء :

Cheragh Ali, The proposed political legal and social reforms in the Ottoman Empire and other Mohammedan States (Bombay 1883) XIX

ومن أحدث البيانات :

S. Khuda Bukhsh, Essays Indian and Islamic (London 1912) 289

وراجع فى هذا الأخير :

C. H. Becker, Der Islam III 198

الحديث إذا أمكن أن تُستنبط منه فكرة تبدو موافقتها لاتجاهاتهم الخاصة .^(١) وفيما عدا ذلك أيضا لا يثبت على النقد ، ويتعارض كذلك مع الوقائع التاريخية ، نظرهم في تفصيلات ، أقل من ذلك شأنًا^(٢) ، إلى نمو طبيعة التشريع في الاسلام . وكما أنحت هذه الدوائر بمعول الهدم على اعتماد صحة الحديث ، فقد سلطت ذلك المعول على ركن أساسي آخر في بناء مذهب أهل السنة . فهم لا يعترفون للاجماع ، وهو سند أهل السنة في شرعية العادات والمؤسسات المتقدمة العهد ، بحجة معتبرة في جميع الأزمان ، ويسمون الاعتراف الأعنى به تقليدًا يأباه الثقاة من أهل السنة أنفسهم^(٣)

وهم يطمنون بالوضع والاختلاف في الأحاديث التي يعتمد عليها مذهب أهل السنة في عدم تسرب الضلالة إلى إجماع الأمة . ويقولون : ومع ذلك لا يجوز بحال إعطاء هذه النصوص ذلك التفسير والتطبيق الذي جرت العادة باتباعه . فبذلك - كما يقولون - يوضع إلى جانب النبي [صلى الله عليه وسلم] مشرع غير معترف به . وقد أقام الدليل على ذلك أحمد خان بهادر ، بأن الخلفاء الأول أنفسهم ، وآخرين من الصحابة ، لم يكن لهم علم أحيانًا بحكم الرسول ، وبذلك تسربت عادات سقيمة أمكن أن تستقر ثابتة تحت راية الاجماع . « في مجرى ١٢٥٠ عاما^(٤) لم يتم أحد حقًا بالمحاولة التي تقومدها ، وأنا لا أرتاب في أنني سأتهم بخرق إجماع الأمة . بيد أن من النظريات الدينية المعتبرة أن الاجماع الجديد يمكن أن يتقضى الإجماع القديم . ولن يصل أحد إلى الإجماع الجديد إلا عن طريق خرق الإجماع . وإذا فلا ينبغي لأحد أن تأخذه الدهشة إذا كنت أنا أول من يظهر معترضًا سبيل

(١) أنظر : The Spirit of Islam 333

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٤ - ٤٠٦ .

(٣) أنظر : الرد على الباطنية للغزالي (المقدمة ص ١)

(٤) أى التاريخ الهجرى الذى كتب فيه هذا البحث .

الاجماع الأول ، وقائما على رأس أولئك الذين سيؤسسون ذات يوم الإجماع الجديد الذى ينقض الإجماع الأسبق .

بهذا تُستبعد البقعة الخادعة التى وضعناها على محيّا الإسلام ^(١) . أيها الأخوة المسلمون : إن ماتحملونه فى صدوركم من تصورات دينية ، هو نتيجة ضيق الأفق فى معارفكم ، كما هو الحال أيضاً فى عقائد دينية أخرى . ولكن وقت هذا الضيق الفكرى قد ولى وانقضى . ونحن نعيش فى زمن يخطو فيه كل شىء إلى الأمام ، ويتسع مجال المعرفة . وسيأتى زمن تعترفون فيه بأن قولى حق مثلما ترونه اليوم غريباً عليكم كذلك الآن يتمكن جمال الإسلام فى قلوبكم دون أن تعرفوا طبيعته الحقّة ، ولكن فى المستقبل يتمكن جمال الإسلام فى قلوبكم بمقدار يسمو على الماضى بألف ضعف . وإذا تؤمنون به أولاً فى قرارة نفوسكم» ^(٢)

وفى وقت أحدث مما سبق ، برزت فى نطاق الإسلام بالهند أمارات مختلفة على أن اتجاها من التفكير فى نقد القرآن نفسه قد شق طريقه بين هذه الدوائر ، فى عام ١٩١١ ، أخرج ميرزا أبو الفضل فى « الله آباد » نص القرآن فى ترجمة انجليزية على الترتيب الزمنى ؛ وهذه خطوة واسعة إلى نحو من النظر فى كتاب الوحى على وجه موضوعى حر ^(٣) .

يبد أن الذى يتصل بدائرة بحثنا على وجه التفضيل هو الاتجاه الذى يظهر فى المذاهب الحديثة لتفسير النص الأصيل المقدس فى الإسلام ، ذلك النص الذى يجب

(١) يفكر هنا على وجه الخصوص فى مسألة الرق (انظر ص ٣١٦ من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ٦٠ من الكتاب المذكور فى التعليق رقم ١ ص ٣١٧ من هذا الكتاب .

فى نظر المدرسة الحديثة أيضاً الاحتفاظ بمجتيته التى لاتقبل مساساً . وهذا الرجل الذى سبق ذكره تكراراً ، والذى حصل التنويه به على أنه رائد دينى لحركة التجديد : السير سيد أحمد خان بهادر (١٨١٧ - ١٨٩٨ م) الذى أسس فى عليجره (سنة ١٨٧٥) مركزاً تتبلر فيه هذه الاتجاهات ، قد أدخل أيضاً تفسيراً شاملاً للقرآن فى مجموعة كتبه التى ألفها لتأسيس مذهبه الإسلامى الجديد . وقد دلنا ميله المذهبى فى تفسير القرآن على اتجاهه إلى إثبات مبدأ النسخ فى القرآن فى رسالة خاصة . وكتب تفسيره الكبير - قصداً إلى التأثير الشعبى العام - باللغة الهندية الإسلامية وهى اللغة الأوردية ، ولهذا يؤسفنى أن لم يجد مساعفاً إلى فهمى . وعلى ذلك سأضطر إلى الاكتفاء فى سد ذلك النقص بالعناية بكتاب حديث فى التفسير أسهل مساعفاً لى ، إذ ألف باللغة العربية . وهو يصلح لعرض تأثير أحدث الحركات الدينية الإسلامية فى التفسير .

القصد إلى تحقيق قدرة الإسلام على الحياة بين تيارات العصر الحديث ، عن طريق إصلاح الأحوال المغلولة بقيود المذهب السنى الجامد ، ظهر أيضاً فى منطقة أخرى من العالم الإسلامى : فى مصر . ولا نستطيع أن ندلى بجواب قاطع على هذا السؤال : هل كانت البواعث الصادرة عن الهند ، هى التى ينبغى عداً الاتجاهات المصرية نتيجة لها ؟ ربما كان دليلاً معتمداً الإجابة بالسلب على هذه المسألة أنه لا يلاحظ فى النشرات الأدبية للمصريين ارتباط بالحركة الهندية ، بل هم ينبعثون عن تأثير الأئمة الإسلاميين الأصليين من أهل السنة فى القرون الأولى ، ويهدفون على الأقل إلى إمكان الاستناد إليهم على أنهم مراجع فى إحقاق الحق ؛ ولا يرجعون بحال إلى رجال من الأسلاف المحدثين المنوود أو من اتفق مع مذهبهم .

كذلك هناك فرق هام فى الروح التى توجه قصد الإصلاح عند كلا المعسكرين . فقد دمع المذهب الهندى الاعتزالى الجديد نفسه بطابع خاص ، على أنه يمثل حركة

ثقافية نشأت من تأملات ألحّت على الأفكار نتيجة لاحتكاك الدوائر الإسلامية بالأوروبيين المتسلطين عليها . فاتجاههم الإصلاحى يخضع لتأثير الحضارة الأوروبية ؛ ومناحى النظر الدينية عندهم أمر ثانوى الأهمية ، يقنعون به فى ارتياح ، ويعالجونه على نحو بعيد عن الاجتهاد والاهتمام .

أما الحركة المصرية فقد أخذت على عكس ذلك شعاراً دينياً . فهى تصدر فى مطالبها الإصلاحية عن التأملات الدينية ، مستقلة عن كل تأثير أجنبى . وهى تلح فى إبطال المنكرات إلحاحاً لا ترجع شدته إلى أن هذه المنكرات معادية للحضارة ولا تتناسب مع عصرنا الحاضر ، بل إلى أنها معادية للإسلام ، كما تتعارض مع روح القرآن والسنة الموثوق بها . والبدع التى تستند إلى أحاديث مدعاة ، تُحاربُ بوسائل نقد الحديث المطابق لمنهج العلم الإسلامى . فهذا النقد يقدم غالباً عُدّة الكفاح فى وجه الأحوال الدينية السائدة ، التى يصمها قادة هذه الحركة الإسلامية بأنها تراث من الفساد يحمل وزر تدهور الإسلام .

وهم فى ذلك يلقون من ناحية أخرى وزناً للاحتفاظ بالطابع المستقل الخاص للرجل الشرقى المسلم ، ويحرقون التقليد الطائش المجرد عن المبدأ للمزج الأوروبى ، الذى يحذرون إخوانهم فى الدين من عواقبه وأضراره . بل يطمحون كذلك دون انقطاع إلى تأكيد الطابع العربى الأساسى للإسلام تأكيداً صريحاً ، ويريدون المحافظة على كل الخصائص الشرقية السليمة المتفقة مع نظريتهم الدينية . ولكننا من أجل ذلك لانستطيع أن نسمى مذهبهم مذهب توسط دينى ، كما قلنا ذلك منذ قليل . ذلك أن هذا المذهب شديد الثبات تجاه جميع العادات الذميمة . بل يمكن على وجه أصح تمييز ذلك المذهب باسم : المذهب الوهابى الثقافى .

ويمكن أن نعد أول محرك لهذه الاتجاهات ، السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧ م) ، كما أنه فى نفس الوقت باعث التيار المعروف بالوحدة الإسلامية . لقد كان مكلّفًا عظيم النشاط فى وجه النظام الدينى السائد ومثليه ،

وداعياً متمرساً بالبيان لحركة التجديد الاسلامى الدينى من الرأس إلى القدم. ويمكن الوقوف ، عن طريقة أحد الكتب الطريقة التى ألفها الاستاذ براون Browne فى أسلوب محايد ^(١) ، على تقلبات حظوظ الحياة ومراحل الجهاد والكفاح لذلك الداعية الذى ليس مألوف الطراز ، والذى تاح لى التمتع بالاتصال به فى القاهرة لأول مدة نشاطه (١٨٧٣ - ١٨٧٤) ، وبعد ذلك بعشر سنين فى أثناء مقامه بباريس . ولما كان قصده إلى تحرير الاسلام من التأثير الأجنبى يتجه عملياً فى الغالب نحو الاتجاه السياسى ، لم يُسمع تماماً صوت المذكرة الدينية - الكلامية لعمله الفكرى عند الجمهور الكبير . وقد تلقى هذا الجمهور مذهبه فى الإصلاح الدينى ، الذى أعلنه فى دائرة طائفة من التلاميذ المتهافتين عليه ، والمقدسين له ، عن طريق تلميذه ، وزميله مرة فى المنفى : محمد عبده ^(٢)

وهذا الرجل المتعنى من جهة الأب إلى أسرة تركانية ، ومن جهة الأم إلى قبيلة بنى عدىّ العربية (ولد سنة ١٨٤٩ م فى محلة نصر من قرى مديرية البحيرة فى شمال مصر الغربى) ، وجد نفسه وهو طالب أزهرى . على مقربة من جمال الدين الذى ناصبه رجال الأزهر العداء ، والذى طُرد من استانبول ، حيث أثارته محاضراته ثائرة الأفكار ، فجا إلى القاهرة سنة ١٨٦٩ م . وفى أثناء ذلك حصل محمد عبده على شهادة العالمية من الجامع الأزهر سنة ١٨٧٧ ، وعين بعد ذلك بعام مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم فى القاهرة ، بيد أنه أُقيل من منصبه بعد ذلك بنحو عام (١٨٧٩) وأرسل إلى المنفى بسعى المتسلطين الانجليز ، مع

(١) أنظر : The Persian Revolution of 1905-1909
(Cambridge, university Press)

وراجع أيضاً : Ensyklop. des Islam I 1052 ff

(٢) فى نشاطه الكتابى والاجتماعى ، أنظر :

M. Horten, Beitrage zur Kenntniss des Orients XIII 83 - 114,
XIV 74-218.

جمال الدين الذى ضمه إليه على أنه تلميذه التابع . وفى أثناء المنفى بأوربا واصل الاستاذ وتلميذه نشاطهما فى الدعوة بوسائل النشر التى جعلت هدفها تحرير الشعوب الإسلامية من كل سيادة أجنبية ، وتحقيق النهضة الإسلامية المأمولة عن طريق القوة الذاتية. فإن الإسلام يملك ، دون تقليد أعمى للحضارة الأوربية ، الوسائل الروحية لتجديد شبابه ، والدخول فى منافسة مع كل دين آخر .

فى الحق أنهما بعثا هذا الشعور من جديد صادرين غالباً عن تجارب قدمها لهما الاتصال الأوروبى الذى أقبل عليه أى إقبال . وقد اشتهر لذلك العهد الجدل الملحوظ بكثرة بين جمال الدين وإرنست رينان فى الصحيفة الفرنسية : *Journal des Debats* : وكان غرض هذا الجدل من جانب الأول إنقاذ شرف الإسلام وقوة مروته تجاه الحضارة ادخاضا لانتعاش رجال الجامعات الفرنسية المعارض لذلك . وقد اشترك محمد عبده نفسه فى النشاط مع أستاذه فأصدر سنة ١٨٨٤ فى باريس صحيفة دورية : «العروة الوثقى» ، أسست لتقوم ، على الرغم من العقبات الخارجية ، بنشر الأفكار القاصدة إلى تحرير الشعوب الإسلامية من الاغتصاب والوصاية الأجنيين ، فى الشرق الإسلامى .

وبعد الإذن لمحمد عبده بالعودة إلى مصر ، أ كسبه استعداداه ، وتبحره فى علوم الدين والكلام مكانة رفيعة فى المراتب الإسلامية . فعين من جديد أستاذاً بالأزهر . ووشيكاً صار شيخاً (*) لهذه المدرسة ومفتياً لوادى النيل ، وبهذا الوصف ممثلاً لأرفع مقام فى الحياة الدينية العامة ؛ وعاجلته منيته وهو على ذلك الحال سنة ١٩٠٥ فى مدينة الاسكندرية عن ٥٨ عاماً

هذا التلميذ لجمال الدين ، هو الذى ينبغى عده المؤسس الحقيقى للتجديد الإسلامى الصادر عن مصر . لقد أتاحت له فرصاً كثيرة ، لتأسيس مذهب الدين ونشر هذا

(*) هذا ومم من المؤلف فلم يتول الشيخ محمد عبده مشيخة الأزهر وإنما كان عضواً فى مجلس إدارته .

المذهب ، محاضراته التي كان يلقها في الجامع الأزهر ، ذلك الموثل المركزي للأحوال التي كان يحاربها . كذلك أتاحت له هذه الفرص محادثاته المعتادة المتبادلة مع أتباعه من العلماء في اتصال وثيق حول مسائل الدين الإسلامي والحياة الإسلامية . كان موضوع محاضرات الأزهر ، في الكثير الغالب ، تفسير القرآن على أسلوب متسلسل ، إذ كان يعتمد على القرآن أساساً لتنمية أفكاره . ويمكن في سهولة ويسر أن ندرك إلى أي مدى تحرك الحقد عند المحافظين الخاملين التفكير ومؤسستهم فبرز في صورة مهاجمات في العلانية ، ودسائس متوارية على تعاليم الإصلاح الصادرة عن المقر الأعلى للامفتى الأكبر ، وعلى شخص الرجل نفسه وكرامته . وتقدم شهادة أدبية على ذلك مجموعة من النتائج الأدبي تشتمل على رسائل وكتب من التحقير والتشهير . بيد أن تعاليم محمد عبده أحرزت أيضاً انتصارات مظفرة في أوسع الدوائر الإسلامية الجادة التفكير .

وقد كانت مجعاً علمياً لمدرسة محمد عبده مجلة « المنار » ^(١) الشهيرة ؛ ورئيس تحريرها محمد رشيد رضا ، وهو عالم عربي هاجر من وطنه في سورية إلى مصر ، يعدّ ترجماناً لمدرسة محمد عبده الدينية . فبعد أن نال دراسته بسورية في مدرسة العالم الذاب عن الدين : « حسين الجسر » المشهور بكتابته (الرسالة الحميدية) ^(٢) الموسوم باسم السلطان عبد الحميد ، وبعد أن استقر في مصر ، صار التلميذ الخاص والصديق الحميم لمحمد عبده . وكان يعلى من شأن محمد عبده مدة حياته على أنه استاذ الاسلام الأكبر ^(٣) ، وأقام له بعد وفاته تذكاراً أدبياً في كتاب ضخم .

(١) لانهذه المجلة « صحيفة عليّة لعلماء القاهرة » كما وصفت بذلك في مجلة : The Moslem world III 181 بل كان من أهم أعمالها مكافحة العلماء المحترفين (٢) بيروت ١٣٠٦ هـ ، وألف زيادة على ذلك كتاباً في العقائد : الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية ، ١٣٢٣ - ١٩٠٥

(٣) ويسميه للنار ج ٤ ص ٨٢ : « حكيم الاسلام في هذا العصر » ، وإمام المسلمين في كل بادية ومصر ، مولانا الاستاذ الأكبر .

سيكون عملاً غير متناسب أصلاً مع هذا المقام أن تناول الموقف السياسي الذي أخذته المجلة ورئيس تحريرها في الأعوام الأخيرة . بل يهمننا هنا أن نشغل أنفسنا فقط بمحاضرات محمد عبده في تفسير القرآن^(١) التي نشرت أولاً في المنار ثم جمعت أيضاً بعد ذلك . فقد ربطها رشيد رضا ربطاً أدبياً ، ونشرها في نص نال موافقة محمد عبده بعد أن وسعه بإشارات في بعض المواضع^(٢) . وفي هذا القالب اكتمل الكتاب تفسيراً متصل الحلقات وفقاً لما أراد محمد عبده ، ولقى في قسم كبير من العالم الإسلامي انتشاراً وترحيباً ، كما تدل على ذلك الحاجة إلى إعادة طبعاته .^(٣) وهو يصور تركيزاً للمذهب الذي دعا إليه جمال الدين ومحمد عبده .

وعلى نمط الطلائع من الهنود ، صدرت أيضاً مدرسة محمد عبده عن ذلك المبدأ الأساسي ، وهو أن الإسلام دين عالمي صالح لجميع الشعوب والأزمان وملابسات الحضارة^(٤) . « إنه ليس في ديننا شيء يناقض المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المرتقية إلا بعض مسائل الربا ، وإنني مستعد للتوفيق بين الإسلام الحقيقي وكل ما يحتاج إليه العثمانيون لترقية دولتهم مما جربه الإفرنج قبلهم وغير ذلك ، ولكن بشرط ألا ألزم مذهباً من المذاهب بل القرآن والسنة الصحيحة ، وأرجو

(١) نشرت أيضاً قطع خاصة من تفسير محمد عبده : تفسير سورة الفاتحة ، القاهرة ١٣١٩ (١٢٧ ص) ، تفسير سورة العصر ، القاهرة ١٣٢١ ، تفسير جزء عم ، بولاق ١٣٢٢

(٢) انظر المنار ج ٦ ص ١٩٨ ، ج ٨ ص ٨٩٩

(٣) انظر ماكس هورتن في كتابه المذكور أنفاً (تعليق رقم ٢ ص ٣٤٩) ج ٨ ص ١٠٠ ، وقد اعتمدت في تقريرى على مجلة المنار (في أعدادها التي ظهرت حتى مايو - يونيه ١٩١٣ ، وهو موعد انتهائى لأول مرة من تحرير محاضراتى المنشورة في هذا الكتاب) . وتقدم هذه المجلة مادة وافية لتحديد المذهب المذكور وتمييز معالمة .

(٤) انظر المنار ج ٨ ص ٣٩ ، ج ١٤ ص ٨٧١ وكثيراً من المواضع الأخرى

أن يكون ذلك مقبولا عند جميع العناصر العثمانية إلا المقلدين المتعصبين لمذاهبهم من المسلمين^(١) »

وفي الاشتراط الأخير تعبير واضح عن موقف حزب النار من الأحوال الراهنة في علم الدين الإسلامى . فهذا الحزب يرى - متفقاً مع الغزالى الذى صرح بنفس هذه الأفكار قبل ذلك بثمانية قرون^(٢) - أن المفتاح لتفسير الانحطاط السائد على صورة لا تقبل الجدل ، يوجد فى الأمر الواقع ، وهو ذلك الجلود فى المذاهب الأربعة وعلمها الضامن وحده للسعادة الأخروية ، وهو علم الفقه ، بما له من علاج للشرية نما ونضج فى مدارس هذه المذاهب غير الموحدة بعضها مع بعض ، الراجعة إلى عوائد وملابس متقدمة دائرة منذ عهد طويل ، ولا علاقة لها أصلاً بدائرة الدين ، وبما فيه من طبيعة الفروض والحالات المعقدة التفرع التى لاغناء فيها .

وإذا فما حقيقة الإسلام ، وماذا يتصل بدائرة الدين ؟ ينبغى تعلم ذلك من تصريحات الأجيال الأولى ، ومن القرآن والسنة . أما الحكمة المدرسية الاختيارية عند الأئمة الأربعة ، وما أضافته أجيال الفقهاء المتأخرة إلى ذلك من غزل ونسج ، فينبغى أن يرفض على أنه غير متفق مع الإسلام الصحيح ، ولا مناسب أيضاً لعصرنا الحاضر بعد . فإن القسم الغالب من علم هذه المذاهب يُغنى أساسياً بالتنظيم والتفصيل لعوائد وملابس تتغير تبعاً للأزمنة والبلدان ، وتخضع للتحويل والتبديل ، ويضع قواعد ومقاييس لعلاقات تجارية واقتصادية ؛ وهذه لا يمكن خراطها فى نظام دينى ، كما لا يمكن تثبيتها فى قالب جامد تجاه جميع المراحل المستقبلية . وقد أدخلت المذاهب بتحديداتها المتضاربة بعضها مع بعض فرقة وانقساماً فى الإسلام الذى هو أحوج فى ازدهاره إلى الوحدة والائتلاف . ومدرسة النار

(١) النار ج ١٢ ص ٢٣٩ ، [ووم المؤلف فأسند هذا القول إلى محمد عبده وهو من كلام تلميذه : محمد رشيد رضا ، يبدى رأيه فى الجمعية المحمدية ، بعد وفاة محمد عبده بسنة] .

(٢) أنظر : Vorlesungen 178

ترفض رفضاً حاسماً^(١) مبدأ الفقه المحافظ المعتمد على الحديث : « اختلاف أمتي رحمة » ، بل الأمر بالعكس . وفضلاً عن ذلك فإن هذا الحديث الذي روى أن النبي [صلى الله عليه وسلم] قاله غير ثابت الحجية ، وقد ذكرت بإزائه طائفة من المواضع القرآنية التي تصور الاختلاف في صورة الخطر على الأمة . ويُستشهد بالآية القرآنية التالية على وجه الخصوص في المذاهب والكتب المصنفة فيها^(٢) : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون * فتنقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون » (الآيتان ٥٢ - ٥٣ من سورة المؤمنون) .

وإنما يمكن أن تسود الوحدة والقدرة على الحياة ، في العلاقات الاجتماعية التي لا تثبت على حال ، بالرجوع إلى القرآن المفهوم على وجه يطابق روحه الحقيقية ، كما بالرجوع إلى السنة الصحيحة . ولا يمكن استعادة شباب الإسلام إلا بأن تراعى عقول معتد بها ، من قادة الفكر في كل جيل ، مطالب عصرها ، وتتفق على وضع مقاييس وقواعد مرنة غير جامدة . فليس الإسلام رفاتاً منحطاً لا حياة فيه ، وإنما هو مؤسسة حية تاريخية فعالة ، لا يجوز أن تتجمد حياتها في حكمة متقدمة لبعض الثقافات الغابرين منذ عهد طويل .

العصر الجديد يتطلب نظماً جديدة ؛ فهو يتطلب التخلص من النظم والترتيبات التي ثبتتها الأجيال السابقة . وقد سبق مثالا لذلك ضرورة وضع تحديدات جديدة دعا إليها إنشاء الحاكي (الفونوغراف) . فالقاضي يوقع عقوبة الحبس للتحقيق على متهمين اثنين . وفي الحبس يتبادل السجينان الحديث عن الجرم الذي اقترفاه ، وكان سبب حبسهما ، كما عن الطريقة والأسلوب الذي ينكران به اقتراف ذلك الجرم أمام القاضي . ويثبت الحاكي ، موضوعاً في مكان

(١) النار ج ٥ ص ٦٧٤

(٢) النار ج ٦ ص ٧٦٩

مناسب ، اعترافهما الصادقة وخططهما التي اتفقا عليها للانكار أمام القاضى .
أفلا يقدم ذلك أساساً جديداً لبداية الوقائع أمام المحكمة ، وهل يجوز الاقتصار
تجاه هذا الدليل الجديد على قواعد البيئة في نظام المحاكمة القديم ؟ بل ألا تقدم هذه
الوسيلة ضماناً للتثبت في تقرير مضمون الجريمة أكثر مما اقتصر القانون القديم
عليه وحده دليلاً ، وهو شهادة اثنين لا ترتفع الثقة بهما في كل الأحوال على
مستوى الشك^(١) ؟

وبمقتضى ما ذكر كانت هناك نقطتان في نطاق الفقه زحفت المدرسة
الجديدة لمحاربتها . وقد سبقتها المدرسة الهندية إلى ذلك ؛ فهي كذلك تقيم
مطالبها الثقافية على أساس مكافئة هذين العنصرين في المذهب السنى السائد .
أولاً : مبدأ التقليد . ومقتضاه أن الأمة الإسلامية لا يجوز لها أكثر من أن
تتعبد في رق وعبودية بالتحديدات المقررة في القرن الثالث الهجرى^(٢) على وجه
التقريب ، وفي مدارس مختلفة ؛ مع التوضيحية بالبحث المستقل المعتمد على مصادر
الإسلام القديمة ؛ وذلك في جميع ملابسات الحياة الدينية ، التي تدخل تحتها أيضاً -
في وجهة النظر السائدة - الملابس التشريعية القانونية ، المرتبطة بعلاقات الاتصال
القومى . فنذ ذلك التكوين والصياغة للإسلام ، التي أحاطت بجميع الأمور
الأساسية ، لا يستطيع المسلم العادى - كما تعتقد هذه المدرسة خطأ - إلا أن يكون
مقلداً ؛ فيجب عليه أن يتبع مذهبا من المذاهب الأربعة التي اعترف بها الأجماع^(٣) .

(١) المار ج ٤ ص ٨٦٦

(٢) أنظر : Snouck Hurgronje, ZDMG LIII 141

(٣) وهذا هو الرأى السائد اعتماده في علم أصول الدين : ومن ثم لاصحة لما
كتبه ويقل A. J. B. Wavell « ولا ضرورة للسلم أن يتبع واحداً منها (أى من
المذاهب الأربعة) » و « ٤ إذا أحب أن يبقى مؤمناً مستقلاً للرأى وللذهب »

أنظر : A Modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa
[London 1921] 20.

ثانياً : المبدأ الناتج عن تلك الوجهة من النظر ؛ ومقتضاه أن أبواب الاجتهاد التي طالما كانت مفتوحة لكبار الأئمة من الأجيال السالفة ، صارت مغلقة بإحكام منذ قرون ، أى منذ ذهاب الأئمة الكبار الخول لم وحدهم تنمية التشريع على وجه الاستقلال ، والذين اعترف بهم وحدهم في نظر إجماع العالم الاسلامي على أنهم المراجع التي لها حق العقد والحل . فمثل هؤلاء الأئمة لم يعد لهم وجود ؛ ومن هنا كان كل اجتهاد ذاتي مرفوضاً . وقد رسم علم الفقه النظري في عصر أسبق طريقاً في ترتيب ملكة الاجتهاد النسبي ، لا يزال العلم السني المحافظ إلى العصر الحاضر يصفه ويحدده على التالي^(١) .

وإذا فآبواب الاجتهاد الحر المطلق مغلقة منذ زمن طويل ، وقد تفتتح ثانياً على زمن المهدي .

بهذا الضرر المزدوج : التقليد الإجباري ، ورفض تجويز الاجتهاد للأجيال الحديثة ، وقع العالم الإسلامي في ذلك الجمود ، الذي جلب عليه تنبؤ العالم الخارجي بسوء مصيره .

وإذا يقول أصحابنا المجددون المصريون (متفقين في ذلك مع بعض أئمة أهل السنة^(٢)) ، الذين لا ينضمون إلى الرأي الغالب^(٣)) : إن أبواب الاجتهاد لم تغلق

(١) يذكر محمد عبده من الحجج المعتمدة من علماء العصر المتأخر : ابن عابدين (التوفي ١٨٣٦ م) وحواشيه : رد المحتار على الدر المختار للحصكفي (التوفي ١٦٧٧ م) وهذا الأخير حواش على تنوير الأبصار وجامع البحار لشمس الدين التمرتاشي المتوفي ١٥٩٥ ، [انظر : بركلهان ج ٢ ص ٣١١] ، حيث ذكرت ست مراتب لمن يعمل بأحكام الشرع تبدأ بالقله وتنتهي بالمجتهد المطلق .

(٢) ويمكن عد الغزالي منهم أيضاً .

(٣) يذهب أكثر الحنابلة - اعتماداً على حديث ورد في البخاري ، مناقب رقم ٢٧ : لا يزال ناس من أمق ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون - إلى أنه =

بل هي مفتوحة على مصراعيها للمسائل التي تستدعيها ملابسات الحياة المتجددة^(١) ،
والتي لا يرجع القول الأول والأخير في حسمها وتنظيمها إلى الحروف الهجائية
القديمة ، بل إلى رعاية الصالح العام للعالم الإسلامي . « فليست الشريعة محصورة
في جلود كتب الحنفية^(٢) » .

« إن الشريعة الإسلامية ، بما تقر فيها من قاعدتي الاجتهاد ورعاية الأصلاح ،
كانت من الشرائع التي توافق كل زمان ومكان ، وتجهز لكل ضرورة حكما يوافق
مقتضى المصلحة والحال وإن خالف النص ، مع اعتبار هذه القاعدة شرعاً أيضاً ؛
خلافًا لما يتقوله عليها المتقولون من أنها شريعة ضعيفة توافق زماناً غير زماننا هذا
ومكاناً غير مكان الأمم الراقية لهذا العهد ، فهي إذا صلحت لأهل ذلك العصر
لا تصلح لعصر تسير شرائعه مع مقتضيات المدنية الحديثة وحاجاتها سيراً تدريجياً
في كل ما يقتضيه ترقى المجتمعات ، ومنشأ تقولهم هذا الجهل بحقيقة الشريعة
الإسلامية وعدم الوقوف على أصولها وقواعدها وكتابتها ، يساعدهم على ذلك
ما يرونه من تعصب بعض علماء الشريعة المقلدين لما جاء في كتب الفروع دون
الأصول ، وردم لكل مالم يرد فيها من أسباب التيسير وإن ورد في أصول الشريعة
وكتابتها ، مع أن في كتب الفروع من الأحكام التي لا تستند إلى دليل قطعي
مالا يعدو مبنائها الاجتهاد ، أو الرأي والقياس . ومع هذا فإنهم يفضلون العمل
بهذه الأحكام على الرجوع إلى أصل الشريعة مهما كان فيها من التقليد والتضييق

= لا يجوز خلو الزمان عن المجتهد . (انظر القسطلاني ج ٦ ص ٨٤) وكان جلال الدين
السيوطي الكثير التمدح والفخر يصرح في كتبه أيضاً عن أمه في الاعتراف له
بمرتبة الاجتهاد المطلق .

(١) المنار ج ٧ ص ٤١ : على المسائل الطارئة في كل عصر .

(٢) المنار ج ٦ ص ٥٠٨

على أنفسهم والأمة ، ومهما ترتب على ذلك من التهم الباطلة التي يرمينا بها الباحثون في طبائع الاجتماع»^(١) .

وهذا القول : « وإن خالف النص » ، يتضمن رخصة لا يستهان بدلالاتها . فإن المراد بالنص هو القرآن والحديث . وعلى ذلك فإن المدرسة الحديثة ، مع استنادها مرة أخرى إلى التصريحات المستخلصة من نفس هذين المصدرين ، لا تجبن عن القول بأن بعض الأحكام التي حددتها النصوص الأساسية المقدسة ، والمتعلقة بالشئون والعادات الدنيوية (المعاملات) ، لما كانت قد نشأت ونمت بتأثير أحوال وفتية للمجتمع العربي في القرنين الأول والثاني الهجريين (القرن السابع الميلادي) ، وكانت مشترعة للملابسات متغيرة من شئون الحياة ، فلا بد من رفض العمل بها على صورة غير متغيرة ، وإنكار سريلانها في جميع الأزمنة . وقد تمسكت هذه المدرسة لنفسها بحرية كاملة لا تقيدتها حدود تمام أئمة المذاهب الفقهية ، لاسيما إذ كان التمسك القديم بالفقه قد ساق في موكبه عنصر المنقصة الخلقية بإقامة الكذب والحيل ، التي حصل التعمق فيها والفوص عليها منذ زمن جد مبكر ، مع دراسة الأحوال والمسائل الفقهية ؛ على الأخص في مدرسة أبي حنيفة ، بقصد التخلص شرعاً من صعوبات الأوامر والتحديدات الشرعية^(٢) . فقد استعملت تلك الحيل ، على سبيل المثال للتلاعب بالشروط الشرعية لقانون الزكاة ؛ بل حتى شهادة الزور كان يمكن تسهيلها بوساطة أساليب مختلفة من الاحتفاظ بالرأى ، ويروى كذلك أن فقيهاً حنفياً صرح بإمكان التخلص في مثل تلك العقود والمعاملات عن طريق الحيل (لأن الوفاء بالوعد غير واجب) . ومثل هذه الضلالات المستخرجة بالهوى والشهوة من أعماق دركات الحيل الفقهية

(١) المنار ج ١٣ ص ٤١

(٢) انظر 86 Vorlesungen

المنحطة ، والتي لم يعترف بها أبداً في تطبيق الشريعة الحقيقي ، تشبهها المدرسة الحديثة بوساوس شيطانية من سحر هاروت وماروت ، اللذين اتخذت هذه المدرسة من ذكرهما في القرآن فرصة مواتية للنهي على هذا الخروج على الفقه^(١) . ويحصل التكبير - في مكان آخر - على أعداء الاتجاهات الحديثة كما يلي : إنهم يزنون بميزانين ، فهم يحتجون علينا بالحديث ولا يحتجون به على المحتالين على هدم أركان الإسلام بالحيل ومخالفة النصوص الصريحة ، لأن الموت جعلهم مقدسين أو معصومين ؛ وذنبنا أننا أحياء . أنا أجل الإمام أبا حنيفة عن تجويز الحيلة في الدين ، وإن كان من المنتسبين إليه من ألف في الحيل حتى كاد يبطل بها كل شيء^(٢) .

وإذا فللأحياء ، المعاصرين ، نفس الحق الذي يعترف به المقلدون لمن ماتوا منذ زمن طويل من الأثمة فحسب .
هذه نقطة فقط من دلو السخرية والاستهزاء الذي يصبه الشيخ ومريدوه دون انقطاع على رأس خصومه المحافظين .

وهذا مثال آخر يرينا على وجه متميز الطابع مدى سخريتهم من ذلك الفن الخرب ، في الحيل الفقهية . ذلك أن « النار » يعقد في كل عدد باباً للمراسلات (الأسئلة والأجوبة الدينية) ، ينشر فيه مسائل واردة من كل جوانب العالم الإسلامي ، مع الجواب عليها ، ليثبت نظرياته في ضوء الأحوال الواقعية الجارية . والظاهر أن جانباً كبيراً من هذه الأسئلة مصنوع ، حصل إعداده على حسب الأجوبة المقصود بيانها . وهذا فن من فنون التحرير في كل مكان ، اصطنته لنفسه أيضاً رئيس التحرير السوري المصري .

ولست مجانفاً للصواب إذا قررت أن السؤال التالي مع جوابه قد أعدا على

(١) النار ج ٦ ص ٤٥٥

(٢) ج ٤ ص ٨٧٠

عمد لإبراز القصور في حالات الفقه ومسائل في ضوء مثال لافت للنظر .
ذكرت المجلة أن سيداً من تونس وجه السؤال التالي إلى محرر المنار :
« عندنا ماجل^(١) في دارنا يجتمع فيه ماء المطر من السطوح ، فستعمله في العادة
والعبادة . وقد وقع فيه فرخ حمام ميت ، وكان الوقت صيفاً والماء فيه قليلاً ، فتغير
لونه وريحه وتعذر علينا إخراج الفرخ منه ، فتركنا استعماله حتى جاء الشتاء وامتلاً
الماجل بالماء ، وزال التغير من لونه ورائحته وعاد زلالاً نقياً . فسألنا ساداتنا الحنفية
عنه ، فقالوا لا بد من نزع ماء الماجل كله . وسألنا ساداتنا المالكية ، فقالوا لا بد
من إخراج الطير أو ما بقي منه في الماء ليجوز استعماله في العادة والعبادة . وفي ذلك
مشقة علينا كبيرة . ونحن مضطرون لاستعمال هذا الماء . وقد قصدنا مذهب
ساداتنا الشافعية لعلنا نجد فيه رحمة . فأفيدونا رحمكم الله » .

ولكن شيخنا ، الذي يعالج مع ذلك هذا السؤال برمته في أسلوب قوى
التندر ، يستطيع أن يأتي بحل مطمئن على مذهب الشافعية :

« مذهب الشافعية أن الماء إذا بلغ قلتين لا ينجس إلا بتغير طعمه أو لونه
أو ريحه من النجاسة . فلو كان الماء متنجساً لوقع نجاسة فيه وهو قليل ، ثم زاد حتى
بلغ قلتين يطهر ، ولو كان المتجدد متنجساً أيضاً ، بل ولو كان مائناً نجس العين .
والقلتان ستائة رطل بغدادى وتبلغ بالمساحة نحو ذراع وربع طولاً وعرضاً وعمقاً .
ولا شك أن ماجلكم أوسع من ذلك ، فهو طاهر حتماً . هذا وإن الله تعالى أمرنا
بإزالة النجاسة ليطهرنا لاليعنتنا ، وهو يريد بنا اليسر لا يريد بنا العسر ، وما جعل
علينا في الدين من حرج . والنجاسة التي نهينا عنها هي القاذورات التي تنفر منها
الطباع السليمة . فهل يعقل أن ماجلا عظيماً وحوضاً كبيراً فيه ماء صاف نقى لا تغير

(١) الماجل في اللغة كل ماء في أصل جبل أو دار ، ولعل أهل تونس يطلقونه
على الصهرج (منار في الموضع السالف) .

فيه يحكم عليه بالنجاسة لتدقيق بعض الفقهاء في الحدود التي وضعوها للاصطلاحات الشرعية ، ويلزم لهذا التدقيق إعانت أهل بيت من المسلمين وإيقاعهم في الحرج والعسر اللذين نفاها الله تعالى ؟ » ^(١) .

وعلى الرغم من مظهر الجد الذي يقرر به الشيخ ذلك كله ، لا أرى أننى مخدوع فيما يحيك بنفسى من أنه قصد بالمسألة وجوابها إلى السخرية من المسائل والأحوال المفترضة في مذاهب الفقه . فكل التدقيقات والتعمقات الفارغة في علوم العقيدة والشرعية ينبغى نفيها عن الإسلامى الحقيقى . ويشبه محمد عبده اختلاف رجال المذاهب بذلك الاختلاف المشوش ، اختلاف من كانوا قبلهم ممن أوتوا الجدل وحرروا العمل ، أولئك [الفقهاء البيزنطيين] الذين كانوا يتجادلون بالمذاهب في القسطنطينية والفاطم (هو السلطان العثمانى محمد الثانى) على أبوابها ^(٢) . فيجب أن يزول كل ذلك التعلق بالمذاهب المختلفة فيما بينها ، والتي لم تعد مسيرة للعصر . وما كان موضوعاً مجرد التمرس بالفقه ، وليس داخلها في دائرة الدين ، يجب فصله عن الدين ، ومعالجته طبقاً لحاجات العصر . ولكن ينبغى أن يسود الاتحاد على ذلك في العالم الإسلامى .

وفي دائرة حزب « المنار » نشأت فكرة المؤتمر الإسلامى الذى دعا إليه المسلم التارى : إسماعيل جسرنسكى (المتوفى ١٩١٤ م) بهمة ونشاط ؛ وهى فكرة عقد مجلس شورى (برلمان) عام ، يتناقش في أمراض العالم الإسلامى الحاضر ؛ ويتشاور بروح الإدراك الأول للإسلام في علاج هذه الأمراض ، بإبعاد جميع البدع الضارة غير المستساغة عقلاً ؛ ويبحث في موقف الإسلام من مطالب العصر الحديث ومقتضياته ^(٣) .

(١) المنار ج ٤ ص ٣٠٤

(٢) للنار ج ٤ ص ٥٧

(٣) انظر نظام مثل هذه للمؤتمر ومقوماته في :

وقد دعت الاحوال الفقهية التشريعية بادية ذى بدء إلى تنظيم موحد ، مع إبعاد طبيعة المذاهب . ويبين أصحاب المنار ذلك على النحو التالى : « وحاصل ما أريد بالوحدة الإسلامية فى السياسة والقضاء أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء ، ويضعوا كتاباً فى الأحكام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة ، موافقاً لأحوال الزمان ، سهل المأخذ ، لا خلاف فيه . ويأمر الإمام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به . وهذه هى وظيفته . فإن لم يقم بها لأنه ليس أهلاً لها فعلى العلماء أن يقوموا بها ويطالبوه بتنفيذها . فإن لم يفعلوا فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء والعلماء هم الذين أضاعوا الدين وفرقوا كلمة المسلمين ؛ وليستعدوا لتفويضهم وإن كانوا مؤمنين ^(١) » .

وعلى ذلك فالمقصد الذى يدور عليه منهاج حزب « المنار » هو التجديد الكامل للإسلام المتعلق بالشئون الدنيوية ، فزال الأسس الخائرة ويوضع مكانها أسس جديدة : اجتهاد جديد ، وإجماع جديد ، ويخلف الفقه والمذاهب عن عروشها ، ويرجع الحكم إلى المصادر : إلى الكتاب والسنة ، اللذين يبدى صاحب المنار لودعية وأستاذية عظيمة فى الحكم عليهما ، تذكر أحياناً بفن نقد الحديث عند العلماء القدامى . ويترب على ذلك محوكل بدعة ^(٢) ، وكل تجديد - غير مستساغ عقلاً بطبيعة الحال - يتعارض مع روح السنة القديمة .

وهذه الوجهة من النظر تقدم لأصحاب المنار ، الذين ثبت اتباعهم فى ذلك لرأى محمد عبده نفسه ، مطعناً يهاجون منه التصورات الخرافية ، فكلها مناقضة للسنة . حتى ترتيل سورة الكهف بالفناء - كما جرت العادة بذلك فى جميع البلدان الإسلامية على سبيل التقدم لصلاة الجمعة ، وهو فى الواقع عمل لا ضرر منه أصلاً فى هذه الحالة - يحارب به محمد رشيد رضا على أنه بدعة لا أساس لها من السنة

القديمة المتبعة في هذه الصلاة^(١) ؛ ومثل ذلك أيضاً عادات أخرى مقترنة بالعبادة ، ظهرت في الأزمنة المتأخرة . وفي ذلك نسمع على وجه حاسم حقاً أصواتاً وهابية ، ولم يعدل خصوم مذهب محمد عبده عن شاكلة الصواب تماماً في اتهامهم هذا المذهب بالتحيز إلى مذهب الوهابيين . وفي الواقع لقد رفع محمد عبده عقيرته ذات مرة ، متغنياً بمدح محطى أو ثمان البدع التجديدين ، كما أنحى بالأئمة والنكير على « محمد على » لأنه حاربهم بمجد السيف . وعلى أقل تقدير ليس من مناقب النخار في حياة مؤسس الأسرة الخديوية مطاردة أعداء البدعة هؤلاء والتغلب عليهم ، « وقد كانوا قائمين بإصلاح إسلامي لو تم لعاد للإسلام مجده الأول^(٢) » . ويستحق منا الاهتمام حرب هؤلاء المتشققين بمذهب الوهابيين على وجه الخصوص في إحدى نقاط مكافحتهم للبدع : نفي بذلك حربهم على تقديس الأولياء والخلفاء المأثورة ، ذلك التقديس الذي نال في الإسلام حقاً وطنياً محافظاً ، وكان في مجال أداء الشعب له مصدراً للخرافات المتطرفة . وفي كل مكان يتشبث الشعب بهذه الأفرع التي ليست طبيعية النمو في الحياة الدينية ، والتي تحيط بمجماع عالم التفكير الديني برمته في أدمغة الجماهير الفقيرة من الشعب الإسلامي . ومنذ عهد سحيق كانت وخيمة دائماً عاقبة أولئك المتطهرين المجتهدين الذين ينصبون أنفسهم لمكافحة تلك البدع المتولدة التي يعسر التوفيق بينها وبين مذهب التوحيد . وينتظم في سلك أمثلة كثيرة من عهد أقدم^(٣) ، هذا الحدث التالي من أقرب الأزمنة الماضية . ذلك أن الشيخ الأزهرى التقي : محمد راضى الكبير (المتوفى ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م) ، الذي قضى نصف قرن في التعلم والتعليم

(١) المنار ج ١ ص ٢٢

(٢) المنار ج ٥ ص ١٥٩

(٣) انظر : ٣٧٢-٣٧٠ Muh. Stud. II

بالجامع الأزهر وكان موضع الإكبار والإجلال ، صرح في محاضرة له قبل نحو ٣٤ عاماً عن إنكار ما يأتية العامة من المنكرات عند قبور الصالحين . فاتهم هذا الرجل التقى بأنه وهابى ، وعزل بسبب ذلك من منصبه [كان مفتياً لمديرية الدقهلية] على أنه زائع . وبعد ذلك عملت له ترضية فعُيِّن مفتياً لديوان الأوقاف ، ولكنه لم يستطع ثانياً أن يقعد للتدريس إلى عمود المسجد الذى جلس بجواره للتدريس نصف قرن (١) (*) .

وقد أمكن أن يلاقى صاحب المنار نفسه أيضاً مثل هذه التجربة ، وقد كان أصرح من أستاذه : محمد عبده ، إذ وجه أعنف ثوراته من بين جميع البدع إلى هذا القلب من التقديس الذى هو غريب على روح الإسلام الأول ، وكان يدمغه دون انقطاع بأنه وثنية تسربت إلى الإسلام (٢) . ولكنه وجد أيضاً فى مجرى مشروعاته الدينية فرصة للاقتناع ببلغ الصعوبة فى انتزاع هذه العادة المتأصلة فى مجال أوسع كثيراً من دائرة الشعب الجاهل ، واقتلاعها من الحصول الدينى عند السذج من المسلمين . وقد ألقى مرة سلسلة من المحاضرات فى مسجد الحسين ، مكان العبادة القاهرى الذى يحتل مكانة خاصة من التقديس والإجلال ، والذى ترتبط به عقيدة احتوائه على رأس الحسين حفيد النبى الشهيد (٣) . وفى الحق لم يكن هذا المسجد هو المكان الذى يختاره اللبيب لمكافئة تعظيم الأولياء والمخلفات . وقد تعرض المحاضر المتزمت فى إحدى محاضراته إلى نقد الحديث :

(١) المنار ج ٤ ص ٣٥١

(*) هذا غير المعروف وغير ما أثبتته صاحب المنار (وهو المصدر الذى رجع إليه المؤلف) فهو يقرر أنه ظل مواظباً على الدرس وإفادة الطلاب فى جامع الأزهر حتى أصيب بالمرض الذى انتهى بوفاته .

(٢) المنار ج ١٢ ص ٣٦٣ : دخول نزغات الوثنية فى عقائدهم

(٣) انظر : Sachau - Festschrift (Berlin 1916), Van Berchem :

« لو حسن أحدكم ظنه بجبر لنفعه » ، وهو حديث حصل كثيراً الانتفاع به في إثبات جواز تقديس الأشياء التي يظن بها القداسة ، وأثبت محمد رشيد رضا حلقة المستمعين إليه أنه موضوع . ثم أتبع هذه الحجة النظرية باستخدام تطبيق عملي . ففي فناء هذا المسجد تخص العقيدة الشعبية أحد الأعمدة المرمية القائمة به بتقديس خاص . إذ يقال إن القطب - أى كبير ديوان الأولياء - يظهر عنده في أوقات معلومة ، ويؤدى الصلاة إلى جانبه . فهذه العلاقة بذلك الشخص الذى يبلغ أسمى مراتب القداسة ، والذى يسعى بين أظهر المسلمين دون أن يعرفه أحد ، تعبر هذا العمود مكانة من التقديس غير طبيعية تماماً ، وهذه مزية يشترك فيها هذا العمود مع غيره من الأشياء التى تتعلق بها مثل هذه الخرافة ^(١) . ويمنى الناس أنفسهم بفوز كبير من أجل الصلاة عند هذا العمود أو التمسح به ، وهو مثال آخر للعقيدة المنتشرة بما للمسح والتمسح من قوة سحرية ^(٢) .

في جوار هذا الموضع المقدس وجد المحاضر في نفسه الشجاعة ، للقصد إلى تعليم الناس أن هذه المادة الحجرية لا تستطيع نفعاً ولا ضرراً ؛ وأن النافع الضار هو الله وحده ، « ولكنه جعل للنفع والضرر أسباباً ، وهدانا لاجتناب الضار واجتلاب النافع بما وهب لنا من العقل والحواس والدين . وعم اللغظ بذلك حتى نصرنا الله رب العالمين ^(٣) » .

وليس من الصعب استتمام خطوط الواقعة التى غطيت حقائقها في الجملة الأخيرة على سبيل التهوين والتحسين .

ولن يصعب حقاً على من عرفوا تاريخ الأدب الدينى للإسلام أن يلاحظوا أن تأثير كتب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، ذلك التأثير الذى أبرز عمله

(١) انظر : Muh. Stud. II 408

(٢) انظر : Archiv f. Religionswiss. XIII 39 Anm.2.

(٣) المنار ج ٦ ص ٧٩٣

الحنفي حركة الوهابيين^(١) ، يتجلى دون نكير أصلا في وجهات النظر التي تقود حرب حزب النار على الحالة العقدية السائدة ، وعلى الروح الدينية العامة المرتبطة بهذه الحالة . فإن هنا كما هناك أطراحا لطبيعة التقيد بالمذاهب الأربعة ، والتقليد الذي يتطلبه ذلك ؛ وهنا كما هناك رجوع إلى السنة وإلى السنة وحدها من حيث هي الميزان المعتمد فحسب في تنظيم الحياة الدينية ، وهنا كما هناك حرب عنيفة على البدع جميعا ، وعلى الأخص لاستئصال تعظيم الأولياء والخلفاء ، وما يقتزن بذلك من عادات خرافية ذميمة .

وفي الواقع يعطى المناردون انقطاع شواهد على هذا التأثير ، هي وإن لم تقدم الدافع الأول لمعارضة المذهب المحافظ السائد ، قد أسهمت على كل حال بقوة كبيرة في التأسيس الديني لموقف هذه المدرسة : « إن كتب ابن تيمية وابن القيم أنفع كتب الكلام ، وإن هذين الشيخين هما الجديران بلقب شيخ الإسلام^(٢) » . ولا يقتصر المنار على الولوج بسوق نصوص متفرقة من كتب هذين العالمين بالسنة على أنها أدلة مؤيدة ، بل يخرج أيضا فصولا مطولة من مؤلفاتهما المطبوعة وغير المطبوعة بقصد النفع والخير ، وتهدئة بال القراء من الوجهة الدينية العقدية . وهو يحيل بوجه خاص وتأكيده ظاهر على كتاب : إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية^(٣) ، في مسائل الاجتهاد والفصل في المواريث التشريعية^(٤) .

ولا أعد من قبيل المصادفة العارضة أن الكتب والمؤلفات الخاصة بالدراسات

(١) انظر : 28 ff. Vorlesungen

(٢) المنار ج ٩ ص ٣٤

(٣) المنار ج ٦ ص ٨٩٩

(٤) في الحكم على المبادئ التشريعية عند ابن قيم الجوزية ، انظر كتاب محمود فتحي

La Doctrine de l'abus des droits (Lyon - Paris 113: Travaux du Séminaire Oriental d'Études Juridiques et Sociales, ed. E. Lambert, I)

الدينية - العقدية في الإسلام ، التي طوتها زوايا الاهمال ، أخذت منذ بدء هذه الحركة الإصلاحية تخرج من مطابع الهند ومصر بالعدد الوفير . والقصد في هذه الكتب هو أن تقدم إلى ذوى الاستقلال الفكرى من علماء الدين ، الأسس الدينية لاتجاه الإصلاح ، وإن كان ذلك من وجهة واحدة لحسب . ذلك أن ابن تيمية وتلميذه ، اللذين رفضهما المذهب السنى المحافظ فى زمنهما ، كان أقل ما يدور بخلداهما ، فى القرن الرابع عشر الميلادى ، هو خدمة الثقافة ؛ فقد كانا عدوين لدودين لعلى الفلسفة والكلام العقلى ؛ وليس من السهل أن أحدا يفوقهما فى التعصب وعدم التسامح مع من لا يفكر تفكيرهما ، أو يعتنق عقيدتهما .

وإنما حاربهما على نظام المذاهب الأربعة ، وما ترتب على ذلك من نتائج ، هو الذى استفادت من وثائقه مدرسة المنار التابعة لمحمد عبده فائدة كبيرة ؛ وتظن هذه المدرسة أنها استفلت بهذه الوثائق حدّ المعارضة الدينية المبدئية القائمة فى وجه اتجاهاتها ، فهى تريد أن تجعل من ابن تيمية وكتبه أدلة على أنها لم ترتجل نظرياتها بالهوى والاختيار الذاتى ، بل هى تقف مع هذه الحجج الدينية فى اتصال إسلامى شريف المقصد مطرد الحلقات ، بل اتصال مرتبط أيضاً بالسلف من الحنبليين .

ولكن هناك عقلية أخرى هى فى الحق مناقضة تماماً لعقلية ابن تيمية ، تحوّم فى أفق اتجاهات مدرسة المنار : تلك هى عقلية الغزالى ، حقاً وقف ابن تيمية على عهده فى عناد وإصرار بإزاء الغزالى ، على أنه عدو لجميع وسوس الأحاسيس الصوفية من ناحية ، ومن ناحية أخرى بتشده فى المطالبة بدقة رواية الحديث ، التى تنقص الغزالى .^(١) بيد أن الغزالى ، إلى جانب ابن تيمية ، هو أعظم من ترحب به مدرسة محمد عبده من الثقات . ذلك لأنه قاد أعنف الحروب على التقليد ، وعلى الزوائد المتفرعة عن الفقه ؛ وسخر من ضروب النعيق فى افتراض الصور

والأحوال ، ومن فروق المذاهب ، كما ألقى وزنا راجحاً للشعب بمعنى التهذيب الخلقى والعمل بروح التشريع في تعاطي الدين ، بدلا من أداء العبادات على وجه صوري آلى ^(١) . فكتبه في هذا المعنى هي المصدر الذي يؤخذ عنه ، إذا عارضت المدرسة الحديثة الروح الصورية السائدة للمذهب السني المحافظ ، حتى في تناول أسس الإسلام الخمسة ، فأقامت في وجهها المطالب الخلقية التهذيبية السائدة في القرآن والحديث ، فمثلا لا يدع محمد عبده وجوه الحث على الصدقة والاتفاق في سبيل الله ، في الآية ٢٦١ فما بعدها من سورة البقرة ، تمر دون أن يشير إلى التفرقة بين روح التهذيب الخلقى الذي تستبطنه هذه الآيات و بين أداء الزكاة الصوري في التشريع الفقهي بما فيه من تحديد النصاب بالأرقام وطرق التحايل التي يمكن التخلص بها من أداء الزكاة عن طريق الشرع (انظر ص ٣٣١) ؛ « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » (في الآية ٢٦٨ من سورة البقرة) ؛ أفرايت من لا يعمل الخير ولا يأمر به بل يصد عنه يكون قد أوتى الحكمة التي قال الله فيمن أوتيها : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الأبواب » (في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة) ^(٢)

كذلك الصلاة : « واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » (الآية ٤٥ من سورة البقرة) . فما تدل عليه الاستعانة بالصلاة في هذا الأمر الموجه إلى الإسرائيليين يتيسر فقط للمصلين « الذين هم في صلاتهم خاشعون » (الآية ٢ من سورة المؤمنون) . والمراد من ذلك هو ، كما طلب القرآن كثيراً ، صلاة يتطلع فيها المصلون إلى الله ، ويحضرون بقلوبهم عنده ، ويستغرقون بكليتهم في أسرار خشيته ، وعظمته ، وسلطانه . هذه هي الصلاة التي يقول الله فيها : « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ، « وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء

(١) انظر : 178 - 181 Vorlesungen

(٢) (المار ج ٩ ص ٢٥٨ - ٢٦٠)

والمنكر » (فى الآية ٤٥ من سورة العنكبوت) . وليس المراد هو تلك الصور المعروفة : القيام ، الركوع ، والسجود ، وليس هو على الأخص تحريك الشفتين بالقراءة ، الذى يستطيع فعله كل طفل مميز إذا عود ذلك ؛ وكم رأينا من أناس اعتادوا فعل ذلك ولكنهم يقتربون الخطايا والمنكرات على الدوام . وأى قيمة لهذه الحركات الجسدية اليسيرة الأداء ، حتى يقول فيها الله [سبحانه] : « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ؟ هذه الحركات والألفاظ ليست إلا رموزاً وأمارات الخ .

هذا قبس من روح الغزالي ، الذى نعرف هوناً حتى طريقته فى التعبير من العرض السابق . بل إن محمد عبده ليصرح دون مواربة بأن إنشاء المدارس أهم بكثير من تأسيس المساجد : « لأن إنشاء المدارس أفضل من إنشاء المساجد من حيث إن المصلى فى المسجد إذا كان جاهلاً تكون عبادته فاسدة ، وذلك ذنب يستحق العقاب ؛ وفى المدارس يزاح الجهل وتصح أعمال الدين وأعمال الدنيا ^(١) » . وهكذا تخضع حركة التجديد الدينى لتأثير عوامل ثلاثة : نزعة ابن تيمية المحافظة المتطرفة ، وفهم الغزالي للدين فهماً خلقياً تهذيبياً ؛ ومقتضيات النمو التقدمى المطرد . ومع هذا ينبغى توجيه النظر إلى نقطة أخرى . فقد أبرزنا من قبل ، ونعيد الآن بيان أن محمد عبده ومدرسة المنار التابعة له يرون ، غير متخلفين فى ذلك عن النهضة الإسلامية الهندية ، أن الإسلام المفهوم بروحه الحقيقية هو أكل مراحل النمو الدينى ، بل يكاد يكون هو الدين المطلق . ومحمد [صلى الله عليه وسلم] عندهم أيضاً بهذه الروح هو خاتم النبوة . هذا الاقتناع واليقين هو الذى يحفظ لهذه المدرسة بقاءها باطراد ، أمام اتجاهات التبشير الصادرة عن الجوانب المسيحية ، التى افتتحت مجالا عريضاً فى مصر ، على الأخص منذ الاحتلال الانجليزى ، والتى تصدر مراكزها كتباً مؤلفة باللغة العربية ، وتقود حملات على الإسلام من الجدل لاتنقطع .

فقد أثارَت هذه الاتجاهات حركة مضادة عنيفة في مدرسة المنار . وقد لعب دوره في ذلك بطبيعة الحال إنجيل برنابا ، وهو تحريف مزيف للإنجيل في صالح الإسلام ، دون إلقاء وزن لهذا التزييف والخداع . وقد كان أقوى من ذلك هذا الدفاع والجدل الإيجابي الذي قام في وجه أعمال التبشير ، وظهر في بحوث مطولة كبيرة . وينبغي ملاحظة ذلك التنبيه المتكرر دائماً على حجة القرآن التي لا نزاع عليها ، بإزاء حجة أقسام كبيرة حقاً من نصوص الكتب المقدسة ، المطعون فيها والمشكوك في صحتها ، حتى من جانب علماء الدين المسيحيين أنفسهم . كما ينبغي ملاحظة بحث هذه المدرسة في فساد النصوص ، حتى تلك النصوص المعترف بصحتها . وقد تعمق محمد عبده وجماعته تعمقاً جاداً في مسلك الدراسات الدينية الغربية . وهم يستخدمون مسائل نقد الكتب المقدسة ، في التصويب والتفسير للظن الذي وجهه محمد [صلى الله عليه وسلم] ، وهو أن نصوص الكتب المقدسة التي في أيدي أهل الكتاب ليست هي الكتب التي جاء بها الأنبياء والمرسلون . وقد نشر محمد عبده نفسه سلسلة من المقالات بعنوان : « الإسلام والنصرانية » ، طبعت بعد وفاته في كتاب خاص محلي بصورته .

من هذا العمل الدفاعي الجدلي ، نشأت بعد ذلك أيضاً فكرة تأسيس مدرسة الدعوة والإرشاد الإسلامي ، التي وضع محمد رشيد رضا منهاجها التعليمي ونظامها في أدق خطوطها^(١) . ولهذه المدرسة ، زيادة على تربية القوى العاملة لنشر الإسلام بين غير المسلمين ، مقصد خاص آخر ، هو العمل على التبشير والدعوة للإسلام في الداخل . فينبغي أن تخرج هذه المدرسة رجالاً يستطيعون نشر الدين الإسلامي الخالص . وقد طُرِزت هذه المدرسة التي أريد تأسيسها بكلمتي « الدعوة والإرشاد » ، على أنهما لها نظام ومنهاج . وقد فكر رشيد رضا - باديء ذي بدء - في إنشاء هذه المدرسة بمدينة « استانبول » عاصمة الخلافة ، ودعا دائماً أيضاً إلى

تحقيق برنامجيه عند أكابر المختصين بالشئون السياسية والدينية فى العاصمة العثمانية . وعلى الرغم من أنه لقي قبولا حسنا عند هؤلاء ، أخفق فى تنفيذ مقصده بسبب ملاحظات سياسية . ومع ذلك قاده دأب الداعية المجتهد النشيط إلى سواء السبيل . وفى يوم ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣٢٩ (الموافق ١٤ من مارس سنة ١٩١١) ، أمكن أن يفتح دار « الدعوة والإرشاد » فى مكان مونتو جميل ، فى جزيرة الروضة بجوار القاهرة ، وقفه على هذا الغرض أحد الباشوات الذين نالت هذه الأفكار رضاهم وإعجابهم . وأكثروا هذه المدرسة شبان من اندونيسيا وأهل السواحل الأفريقية . فبين بنى وطنهم يوجد الحقل الخصيب لغرض المدرسة المزدوج : هداية الكافرين إلى الإسلام ، وإصلاح حال المسلمين الذين غلبت عليهم الخرافات الروحانية . وتعموزنا حتى الآن الأخبار الموثوق بها عن نجاح هذه المؤسسة المهمة بالدعوة الدينية (*) .

* * *

هذه هى الأفكار التى أدخلها تفسير محمد عبده ومدرسته فى القرآن ، والتى يعلنها ويعززها باسم الكتاب المنزل . ويتميز طابع نزعة بالقصد إلى تفسير القرآن « على طريقة روحية عمرانية تظهر أن القرآن الحكيم ينبوع السعادة الدينية والمدنية فى كل عصر » (١) .

وعلىنا الآن أن ننظر فى طريقة مزاولة هذه النزعة على وجه التفصيل فى تفسيرها التطبيقي .

(*) درجت هذه المدرسة فى حياة مؤسساها ولم يحس لها أثر فى تحقيق الغرض الذى أنشئت من أجله ، خلا أن الأزهر شعر بضرورة انتدابه هو لهذا الغرض ، فأسس قسما للوعظ والإرشاد ، منذ حوالى سنة ١٩٢٢ ، ولا يزال يؤدي رسالته ، وينشط لتحقيق غايته .

قبل بيان الاتجاه الذى يوفق به المذهب المجدد فى علم الدين بين مداركه الدينية الخاصة وبين القرآن ، عن طريق التفسير ، يجب علينا أن نقدم الجواب على هذا السؤال : ما الموقف الذى يقفه هذا المذهب الدينى من النظرة العقيدية إلى الطابع الأدبى للقرآن ؟

إنه وإن كانت هذه المدرسة لاتبالغ فى تأكيد عنصر الإعجاز الخارق للعادة للقرآن ، وكانت فى هذه الأمور ، مع دقة احتفاظها بطبيعة النصوص المأثورة ، تدور فى مدار المذهب العقلى ، فإنها برغم ذلك كانت تلتقى وزناً خاصاً لأن تكون غير متخلفة وراء السلف المحافظين ، ولا مقصرة عنهم فى الاعتراف والاثبات لجمال نظم القرآن البلاغى ، وبيان التماسك والترابط بين الأجزاء المتفرقة فى مختلف السور ، بل أن تفوق أولئك السلف فى سوف الأدلة والبراهين على ذلك .

يبتعد محمد عبده فى بعض الأحيان عن طريقة النظر المأثورة فى هذه المسائل ، وإن كان يراعى فى ذلك صالح القرآن . فعلى حين يذكر المفسرون القدماء كثيراً أسباباً مختلفة للنزول ، على أن تكون أساساً للآيات المتعاقبة تعاقباً مباشراً ، ويفصلون هذه الآيات بعضها من بعض بذلك حسب تتابعها التاريخى ، يتجه محمد عبده إلى إثبات الوحدة على عمد بين المواضع القرآنية إلى مدى بعيد ، وفى ذلك يقول : « ومن عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتزمة من الكلام الإلهى ، ويجعلون القرآن عضين بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض ، بل ربما يفصلون بين الجمل الموثقة فى الآية الواحدة فيجعلون لكل جملة نبيّاً مستقلاً ، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سبيلاً مستقلاً ، انظر هذه الآيات (بمناسبة الآيتين ١٤٢ - ١٤٣ من سورة البقرة) تجد إعجازها فى بلاغة الأسلوب » ^(١) .

و بنفس هذه الروح يرى محمد عبده ، خلافا للمفسرين المحافظين الأقدمين ، أن قيمة القرآن تزداد علواً بقلّة التأثير بقوانين البلاغة في النظر إلى المترادفات . وذلك في مثل قوله تعالى : « إن الله بالناس لرؤوف رحيم » . فإن المفترض في حالة استعمال لفظين دالين على معنيين شديدي التقارب أن يصور ترتيبهما ترقياً في المعنى الذي يدلان عليه ، بأن يدل اللفظ الواقع في المكان التالي على معنى أسمى من معنى الأول ؛ ويسمى البلاغيون هذه القاعدة بالترقي من الأدنى إلى الأعلى . ففي مسألة النزاع العقدي : هل الأنبياء ، أو الملائكة أفضل ؟ (فالمترزله و بعض الأشاعرة - الباقلاني والحلي - يقولون بأن الملائكة أفضل ، أما مذهب الأشعرين العام فهو أن الأنبياء أفضل من الملائكة)^(١) ، حصل خلاف شديد حول هذا التفضيل في تفسير الآية ١٧٢ من سورة النساء : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ، حيث ذكرت الملائكة بعد عيسى في ترتيب الكلام .

ويبدو أن الآية السابقة (١٤٣ من سورة البقرة) لم تتبع القاعدة المذكورة.^(٢) فإن لفظ : رؤوف ، يدل على معنى شدة الرحمة ، فهو أقوى في هذا المدلول من لفظ :

(١) انظر مراجع هذه المسألة في : WZKM XV 46 ، وراجع الشهرستاني (نشر كيرتن) ص ٢٢٦ ، وابن حزم في الملل ج ٥ ص ٢٠ وما بعدها ، وابن المنير ج ١ ص ٥٠٢ وج ٢ ص ٥٢٨ ، والهجویری في كشف المحجوب ، ترجمة نيكاسون ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٢) توسع في تفصيل ذلك ابن المنير في تفسير الآية (ج ١ ص ٢٤١) ، وهو مولع بذكر هذه الملاحظة من الوجهة البلاغية ، انظر تعليقه بمناسبة الآية ١٠٧ من سورة آل عمران (ج ١ ص ١٦٢) والآية ٤٨ من سورة المائدة (ج ١ ص ٢٥٩) . كذلك كان على المفسرين الاقتناع بهذا الترتيب : الرحمن الرحيم ، لأن الرحمن يدل على درجة أعم وأشمل من الرحيم . وقد ذكر القسطلاني ج ١٠ ص ٤٠٩ (كتاب التوحيد رقم ٢) محاولات مختلفة لتوجيه ذلك من الوجهة البلاغية .

رحيم^(١)، التالى له . وفى التفسير الشعبى للجلالين تحليل لهذا الخروج على القاعدة البلاغية ، بأنه قدم الأبلغ للفاصلة^(٢) ، أى لرعاية فاصلة السجع ، وهى وجهة من النظر تعد ذات حق كامل من الضواب فى التفسير المألوف للقرآن^(٣)؛ ولكن محمد غبهه لا يريد الاعتداد بذلك ؛ إذ يقول : « إن كل كلمة فى القرآن موضوعة فى موضعها اللاتى بها ، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كمله تأخرت لأجل الفاصلة ، لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ؛ كما قالوا فى كثير من السجع والشعر إنه قدم كذا أو أخر كذا لأجل السجع أو لأجل القافية ، والقرآن ليس بشعر ولا التزام فيه للسجع ، وهو من الله الذى لا تعرض له الضرورة ؛ بل هو على كل شىء قدير ، وهو العليم الحكيم الذى يضع كل شىء فى موضعه » . ويتجه محمد عبده إلى أن يثبت بالاعتماد على الذوق العربى أن الترقى المطلوب من الأدنى إلى الأعلى حاصل فى واقع الأمر بالنسبة إلى اللفظين المتنازع عليهما ، فلفظ الرحيم يعبر عن الرحمة على وجه أعم وأشمل من لفظ : الرؤوف السابق عليه^(٤) .

ليس هناك ما يحملنا على افتراض أن هذا التقويم البلاغى للكتاب المقدس ، والاعتراف به على أنه كلام الله ، من قبيل التحايل على اجتلاب الرضا وحسن الظن ، مما يفتح أمام ممثلى الإرشاد الإسلامى المجدد مدخلا أيضاً إلى الدوائر المحافضة ، أو يكون القصد منه سبق هذه الدوائر بإقامة حديد يردمهم على أعقابهم .

وهناك على وجه العموم ظاهرة لا يمكن إغفالها ، تبين لنا موقف دعاة الإرشاد

(١) فى حديث ينسب أعمال النفس المختلفة إلى مصادر جسمانية ، جعل محل الرحمة الكبد ، ومحل الرأفة الطحال (انظر : الأدب المفرد للبخارى ص ١٠٩)
(٢) انظر البيضاوى فى تفسير الآية ١٢٨ من سورة التوبة .

(٣) كما ذكرت مراعاة فواصل الآيات توجيها للاختلاف بين : « آمنا رب العالمين رب موسى وهارون » (فى الأيتين ١٢١ - ١٢٢ من سورة الأعراف) ، وبين : « آمنا رب هارون وموسى » (فى الآية ٧٠ من سورة طه) .

(٤) المنار - ٧ ص ٩٣

من علماء الدين الإسلاميين تجاه الافتراضات الأولى في الإسلام السني المحافظ . ذلك أن أحرار التفكير من الشيعة الذين يتجاوزون في حرية طبيعة المراسم الإسلامية ، ولا يتورعون عن مخالفة نواهي الدين المشددة في صراحة ، ويدعون نداء المؤذن يمر على آذانهم دون تأثير ، بل يعبرون أيضاً لمن كانوا على غير دينهم ، عن شرائع الإسلام المأثورة ، في حرية فكرية لامواربة فيها ؛ هؤلاء المفكرون الأحرار يملأهم إعجاب لانهاية له ، بل هو على أحسن الفروض إعجاب ، مبنى على العقل ، بعلى والأئمة ، ولا يقل هذا الإعجاب عند هؤلاء عن إعجاب المتعصبين المحافظين من الشيعة . ويزول ارتياهم وتشككهم تجاه هذا الاقتناع واليقين . وتعذيب الأئمة واستشهادهم هو عند الفلاسفة منهم منبع للهداية الدينية ، كما هو أيضاً عند قدماء العقيدة الراسخين الذين لا يقبلون هوادة في الدين ^(١) . وهم لا يرون في ذلك ترحيحاً عن معنى التعليم الأساسى للشيعة ، بل هم يرون في على والأئمة - كما أمكن أن نلاحظ ذلك عند المرشدين الهندود - أئمة التفكير الحر ، وطلائعه ، ومؤسسيه . و يرون أن تعهد الآراء الحرة والقيام عليها إنما وتزعزع في دوائرهم ، فهم يعدونهم إلى حد معلوم ضمناً لصواب موقفهم الديني الخاص .

كذلك داعية الإرشاد السني لا يسمح بشيء يفض من كمال محمد [صلى الله عليه وسلم] ومقامه الرفيع ، أو من إيجاز القرآن وعدم إمكان تحديه . وكلما كان أقرب إلى التساهل في « الفروع » ، كان أشد تصميماً وعدم هوادة في طلب الاعتراف بمزايا القرآن الإلهية . فهو كأشد المحافظين من أهل السنة يعد القرآن كتاب الله المنزل ؛ بل يريد أن يجد فيه - كما أمكن أن نرى ذلك في مثال محمد عبده - وجوها من الكمال يمر بها السني المحافظ دون انتباه . وفي هذا ينهج لنفسه في نفس الوقت طريقاً ممهداً ، ليجد في كتاب الله ، الذى يمثل عنده جماع الحقائق ، تعبيراً عن الآراء الحديثة للفلسفة وعلوم الطبيعية والاجتماع .

هذا أحد الأفكار الأساسية لهذه المدرسة الحديثة . وها هو ذا محمود سالم ، رئيس جماعة الدعوة والإرشاد ، انثى نشأت المدرسة السالفة الذكر تحت رعايتها وإشرافها ، يقول بوضوح : « مر على المسلمين زمن كانوا يستعينون فيه على تفسير القرآن بأفكار أرسطو وأفلاطون وبقراط وفيثاغورس وجالينوس وبديهي من فحول اليونان والهنود وغيرهم . أما نحن الآن ففي وقت لا يكفيننا فيه رأى الأقدمين وحدهم ؛ فقد استدار الزمان ، وحدثت حوادث ، وظهرت أفضية وأمور جديدة تستوجب البحث فيما قاله أهل هذا الوقت مثل : لينتز وأوجست كونت وسبنسر من كبار الألمان والفرنسيس والانجليز وغيرهم^(١) » .

وأقل ما تعتمد هذه المدرسة ، فرضاً ثابتاً لتفسير القرآن على وجه صائب ، هو أن القرآن لا يمكن أن يحتوى على تعليم يتعارض مع حقائق العلم . بل يشتمل كتاب الله على النظريات العلمية للقرنين التاسع عشر والعشرين ، وإن خفى ذلك على أنظار السطحين . وإنما ينبغى على المرء أن يقرأه بعينين مفتوحتين ، ويفهمه بعقل سليم خالص من الأحكام السابقة . ويوضح واحد من أقدم الممثلين لمذهب التجديد ، وهو العالم الفارسى : السيد كرامت على (١٨٧٨ م) - فى كتاب نشره أيضاً باللغة الانجليزية (ومن مترجميه إلى هذه اللغة : أمير على) - ، « الاتفاق الأساسى التام بين الكتاب الكريم والحديث ، وبين التعاليم الأوربية فى الطبيعة ، وعلم الفلك ، والعلوم الكونية » . وقد ألقى أيضاً وزن فيما بعد - من بين الأمثلة التى ساقها - للآية ١١ من سورة فُصِّلَتْ : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » . فقد استخلص من ذلك أن القرآن سبق معارف زمنه ، حيث تقدم يائبات حركة الأرض^(٢) . وقد أتى رجال الثقافة الإسلاميون أحياناً بما يبعث على الدهشة فى مثل هذه الأدلة .

(١) النار ج ١٤ ص ٥١٧

(٢) انظر : ZDMG XXII 566

والدكتور محمد توفيق صدقي ، طيب ليمان طره ، هو الذى يعمل بشغف على إثبات مثل ذلك التوافق . ففى بحث له بعنوان : علم الفلك والقرآن ، يستدل بمعارف الفلك ، فى العصر الحديث ، على موافقة ما ورد فى القرآن عن السماء والأرض والكواكب للعلوم الحديثة^(١) .

لا يستشعر معتقو هذا الاتجاه خوفاً ولا خشية على الإسلام أمام العلم الحديث . وهم يعلمون جيداً أن كثيراً ممن يصطنع العلم على الطريقة الأوروبية ، يطرح تعاليم الدين ظهرياً فى متابعتهم لما اصطنعوه ؛ « ولكن السبب فى هذا أنه لم يعرف الإسلام ولم يتعلمه قبل العلم الأوروبى ولا بعده . ولهذا نطالب علماء ديننا بأن يجتهدوا فى جعل زمام تعليم العلوم الكونية بأيديهم ، لأننا نتق أتم الثقة بأنه لا يمكن أن يرجع عن الإسلام من عرفه ، وكيف يختار الظلمة من عاش فى النور ؟ »^(٢) .

هذه الفكرة تتكرر دائماً باطراد ، على صور كثيرة ، فى التصريحات المنهجية لمدرسة محمد عبده . ولا سيما فى تطبيقاتها على الناحيتين : التاريخية ، والعلمية الطبيعية .

فالقرآن قبل كل شئ ينطق بأن النمو التاريخى والاجتماعى للأمم يسير على سنن ثابتة . ففى كل مكان يوجه القرآن فيه النظر إلى : « سنة الأولين » (فى الآية ٣٨ من سورة الأنفال) ، أو يعبر فى سياقه عن فكرة كهذه الفكرة الكثيرة الورد : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (فى الآية ٦٢ من سورة الأحزاب مثلاً) ، يؤخذ النص دائماً دليلاً على إثبات هذه الحقيقة الواقعة^(٣) . فسنة الله التى لا تبدل ولا تتحول هى القانون السائد فى التاريخ .

(١) النار ج ١٤ ص ٥٧٧

(٢) النار ج ٤ ص ٤٥٣

(٣) النار ج ٩ ص ٥٥

ومن هنا أيضاً كانت دراسة التاريخ إحدى المصالح البالغة أقصى الأهمية في رعاية الإسلام الحقّة . وتقدم البواعث الكثيرة ، التي نحث على النظر في ذلك ، آيات القرآن التي تقص مصائر الأمم السابقة ؛ وسوء عاقبة ما اقترفوه من آثام^(١) . ففي ذلك إشارات وبيانات تاريخية . وتبرز حاجة المسلم إلى هذه المعرفة على وجه الخصوص في الآيات ٢١٣ فما بعدها من سورة البقرة ، حيث يدور الكلام على حصول الاختلاف بين الناس بعد وحدتهم ، وهي أحوال جاء الأنبياء معلمين للإنسانية لعلاجها والحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . وقد وضع في هذه الآيات النظر إلى تاريخ نمو المجتمع الإنساني في مراتبه المختلفة ، واستخدم هذا التفسير تنبيهاً مشدداً لعلماء الرسوم^(٢) والأمراء ، والدوائر الحاكمة (الأمراء والسلاطين) ، لتحميلهم وزر الإهمال في التربية التاريخية ، وتقصيرهم بذلك في أداء واجب الإسلام^(٣) .

وفي معرض علاقة القرآن بعلم الطبيعيات ، يصدر محمد عبده عن مبدأ أساسي هو « أن القرآن لم ينزله الله تعالى لشرح مسائل العلوم والفنون الكونية »^(٤) . فليس من مقاصد الدين تعلم هذه الأمور ، وإنما تذكر فيه بحاسن المخلوقات وعجائبها للتنبيه على حكمة الله^(٥) . ومن هنا لا يجوز التشكك إذا كان تعبيراً أو آخر ، مما يتحدث عن الظواهر الطبيعية في القرآن ، لا يطابق نظريات علوم الطبيعيات (مثل زرقعة السماء) .

وعلى عكس ذلك يجب حثاً مباشراً على الاشتغال بالطبيعيات في قول الله

(١) النار ج ٥ ص ٦٩٣

(٢) النار ج ٨ ص ٤١ - ٦٧

(٣) النار نفس الجزء ص ٨٩

(٤) النار ج ١٢ ص ٤٨٦

(٥) نفس الجزء ص ٨١٥

[سبحانه] (في الآيتين ٢٨ - ٢٩ من سورة البقرة) : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون * هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم »

فإن من مزايا الإسلام ، التي امتاز بها على سائر الأديان ، أن يبحث كتابه المقدس على العناية بعلوم الكون ودراساتها^(١) . وتبرز للدلالة على هذه الفكرة ، دون عناء البحث ، الآية ١٦٤ من سورة البقرة : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . هذه الآية تقدم فرصة خاصة لنا كيد العناية بدراسة الطبيعيات والعلوم الكونية : « وقد يزعم بعض هؤلاء ، الذين يعادون علم الكون باسم الدين ، أن النظر في ظواهر هذه الأشياء كاف للاستدلال بها ، ومعرفة آيات صانعها وحكمته ورحمته . فثلثهم كمن يكتفي من الكتاب برؤية جلده الظاهر وشكله ، من غير معرفة ما أودعه من العلم والحكمة . نعم إن هذا الكون هو كتاب الإبداع الإلهي المفصّل عن وجود الله وكلامه ، وجلاله وجماله . وإلى هذا الكتاب الإشارة بقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » (الآية ١٠٩ من سورة الكهف) ، وبقوله : « ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » (في الآية ٢٧ من سورة لقمان) . فكلمات الله هي آحاد المخلوقات والمبدعات الإلهية ، فإنها تنطق بلسان أفصح من لسان المقال ، لكن لا يفهمه الذين هم عن السمع معزولون ، وللعلم معادون ؛ الواهمون أن معرفة الله تقتبس من الجدليات النظرية ، والأقيسة المنطقية ، دون

الدلائل الوجودية الحقيقية . ولو كان زعمهم حقيقة لاوها لكان الله سبحانه استدل في كتابه بالأدلة النظرية الفكرية ، وذكر الدور والتسلسل وغير ذلك من الاصطلاحات الكلامية ، ولم يستدل بالسماء والأرض والليل والنهار والفلك والمطر وتأثيره في الحياة وغير ذلك من المخلوقات التي أرشدنا القرآن إلى النظر فيها ، واستخراج ادلائل والعبر منها . ألا إن الله كتابين : كتاباً مخلوقاً وهو الكون ، وكتاباً منزلاً وهو القرآن^(١) . وإنما يرشدنا هذا إلى طريق العلم بذلك بما أوتينا من العقل . فمن أطاع فهو من الفائزين ، ومن أعرض فأولئك هم الخاسرون^(٢) .

ودراسة علوم الكون (ويتصل بها دراسة الفنون وعلوم الصناعات) لها في الإسلام أيضاً غرض عملي ممتاز ، يتصل اتصالاً وثيقاً بمكانة الإسلام السياسية .

(١) هذا يذكر بموضع لمحي الدين بن عربي في الفتوحات المكية (ج ١ ص ١٠١) : « أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا للمصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا ، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دأمة أبداً لا تنتهي » . ومثل ذلك عند الغزالي في الإحياء ج ٢ ص ٢٥٨ ؛ ج ٤ ص ١١٦ ، إذ يسمى خلق الله العالم : تصنيف الله ، كما لو كان تصنيف كتاب . وفي ج ٤ ص ٨٩ : « فأخبر الله تعالى الذي يعجزون عن قراءة الأسطر الإلهية ، المكتوبة على صفحات الوجودات بخط إلهي لا حرف فيه ولا صوت ولا يدرك بعين البصر بل بعين البصيرة ، أخبر هؤلاء المأجزين بكلام سمعوه من رسوله صلى الله عليه وسلم حتى وصل إليهم بواسطة الحرف والصوت للعنى الذي عجزوا عن إدراكه » .

واستخدم مثل هذا التمثيل الكاهن المصري أنطونيوس جواباً على الفيلسوف الذي عجب لطول صبره على المقام في الصحراء والحرمان من التمتع بما تقدمه الكتب من ثمرات ومنافع ، حيث قال له : « إن كتابي هو الطبيعة ، وهذه في متناول يدي دائماً كلما رغبت في قراءة كلام الله » . (انظر :

Sozomenus, Hist. eccl. IV 23 nach Schiewitz, Das morgenlae -
ndische Moenchstum I 239)

وهذا ما يعلله محمد عبده في التقييد على الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران : « يأيتها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » ، والآية ٦٠ من سورة الأنفال : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لاتظلمون » . فيستخلص من هذا أنه على حسب الأصول التي قررها الإسلام يجب مقاتلة غير المؤمنين « بمثل ما يقاتلوننا به » ، فيدخل في ذلك مباراتهم في هذا العصر بعمل البنادق والمدافع والسفن البحرية والبرية والهوائية وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية . ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية ؛ فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر ، لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها^(١) .

ثم يتجه هذا التفسير دائماً إلى مطابقة هذا المبدأ : « الدين المملوء بالخرافات ، والعقل المستنير لايجتمعان في دماغ واحد »^(٢) . وإذاً فلا يمكن أن يشتمل القرآن على أمور من النوع الأول ؛ وبالتفسير الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الرشيد . وهذا التفسير الصحيح يفهمه محمد عبده بروح حديثة تماماً . فهو متشبع في قرارة نفسه بأفكار غذى بها نفسه من الأدب ، في أثناء طوافه بأوروبا ، وبعد ذلك أيضاً . ولا يخلو من طرافة خاصة أن ينقل المفتي في محاضراته في تفسير القرآن نصوصاً عن هربرت سبنسر (بمناسبة الآية ١٤ من سورة النساء^(٣)) ، الذي كان له معه حديث شخصي ؛ وأن يسوق كلاماً عن تولستوى ، بمناسبة شرح تحريم الربا (في سورة البقرة^(٤)) ، وعن كتاب « الأكاذيب العرفية » ، لصديق شباني

(١) للنار ج ١٢ ص ٨٠

(٢) النار ج ٥ ص ١٢٤

(٣) للنار ج ١٢ ص ٨٠

(٤) النار ج ٦ ص ٩١

ما كس نوردو ، والظاهر أن ذلك عن الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب .
وليس هناك شيء غريب عليه ، أو على أتباع مذهبه التعليمي ، من الاتجاهات
الحديثة . وهكذا نجد مثلاً في كتاب ، دعا إلى تأليفه الشيخ محمد توفيق البكري ،
نقيب الطرق الصوفية في مصر^(١) ، لإرشاد مريد المتصوفة ، نقولاً مطولة من
دائرة معارف : لاروس ، ومن مؤلفات الفيلسوف الفرنسي : فرانك ، ومن مقال
كتبه : برتلو Berthelon^(٢) ؛ وذلك في فصل أقام فيه الدليل على أن الإسلام
قد سبق الحضارة الغربية بقرون طويلة إلى إعلان حرية الفرد ، وحرية الفكر
والعقيدة^(٣) .

وبهذه الروح بشرح تفسير محمد عبده ومدرسته - بكثرة نسبياً - نظريات
حديثة في القرآن ، وعلى الأخص نظريات دارون . ولتقف مثلاً عند تفسير الآية
٤٩ فما بعدها من سورة البقرة : « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله
مع الصابرين . . . » . فإن التفسير يتجه في أنظاره العامة إلى أن هذه الآيات
تتضمن نظريتي « تنازع البقاء » و « الانتخاب الطبيعي »^(٤) . كذلك يراد
استخدام الآيتين ، ٢٥٣ من نفس السورة : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله
يفعل ما يريد » ، و ١٧ من سورة الرعد : « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع
الناس فيمكث في الأرض » .

والجلل المكررة كثيراً : « والعاقبة للمتقين » (في الآية ١٢٨ من سورة المائدة

(١) انظر :

Macdonald, Aspects of Islam (New York 1911) 180 ff.

(٢) يستند الكتاب الاسلاميون المحدثون كثيراً فيما عدا ذلك إلى كتابات

دراپر وليون .

(٣) انظر كتاب التعليم والإرشاد ص ٦١٨ - ٩٣٠

(٤) المنار ج ٨ ص ٩٢٩ - ٩٣٠

مثلاً) ، و : « إن الله لا يصلح عمل المفسدين » (في الآية ٨١ من سورة يونس)
الحج ، تُحْمَلُ بكل جِد على بقاء الأصلح ^(١) :

« فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق ، وأنه ينتهى ببقاء الأمثل ،
وحفظ الأفضل » ؛ وهذا مقصود حقاً في تطبيقه التاريخي الاجتماعي ، ولكن التفسير
الحديث لمدرسة محمد عبده ^(٢) لا يبحن أيضاً أمام التوفيق بين القرآن والنظريات
الحديثة في العلوم الكونية . ولا ريب أنه ليس مناجاة هينة ، بالنسبة إلى نظرنا
التوارثة إلى العلم الإسلامي ، أن نسمع شيخ المدرسة الأزهرية يتحدث عن الآيتين
١٩-٢٠ من سورة البقرة ، حيث يدور الحديث على التمثيل بالعد والبرق وظواهر
طبيعية أخرى ، كما يجرى الحديث عن تأثير ذلك ، فيفيض في الكلام عن نظرية
الكهربائية وتولدها في الرعد والبرق ، وعن السيل الكهربائي الموجب والسالب ،
وعن التلغراف والتليفون والترامواي ^(٣) ؛ لا كما لو أن الحديث عن كل هذه
الأشياء في القرآن - وهناك مؤلفون من الإسلاميين المجددين يذهبون بعيداً
فيدعون ذلك - بل على معنى أن ملاحظة كل هذه المخترعات ، التي وصلت إليها
الحضارة ، جديرة حقاً بعارفي كتاب الله ، وتتطلبها روح هذا الكتاب .

وعلى عكس ذلك يجد محمد عبده في القرآن نظريات حديثة عن الأمراض
وعلاجها ، وكذلك في الحديث الشريف عن نفس هذه الأحوال . فهو يدعى
بكل جِد أن النظرية المنعكسة أيضاً في القرآن (في الآية ٢٧٥ من سورة البقرة) :
« الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » ،

(١) المنار ج ٩ ص ٦٠

(٢) نكتفي من ذكر كثير من الكتاب الاسلاميين التابئين لهذه المدرسة
بتسمية طنطاوى جوهرى وكتابه : نظام العالم (القاهرة ١٩٠٥) وغيره من الكتب
المقررة لذلك المذهب ، انظر : Journ. As 1908, I 165 - 170

(٣) المنار ج ٤ ص ٣٣٥

والمعروفة عند قدماء العرب ، من أن الجن سبب كل الأمراض ^(١) ، لاتسمح بفهم تفسير آخر سوى أن الجن (أى الأجسام الخفية) هى الميكروبات المسببة للأمراض . وعلى ذلك يستأثر القرآن فى مسألة أسباب الأمراض بموقف أحدث مراحل الطب ^(٢) .

ويمكن حقاً أن نلحق بذلك شرحاً لأحد الأحاديث قريباً إلى هذه الدائرة :
فى أحوال الأمراض الوبائية تسبب إجراءات الوقاية الصحية ، التى تقوم بها الشرطة اتقاء لأخطار العدوى ، مصاعب جمة عند الشعب الساذج والجامدين من علماء الدين . ويعترض كل أمثال هذه الاجراءات حديث للرسول معترف به اعترافاً عاماً ، يفيد أن اعتقاد حصول المرض بالعدوى خرافة ، كالاعتقاد فى الطيرة ، والهامة ، وتصور حية فى الجوف إذا تحركت جاع الإنسان وتؤذيه إذا جاع [الصَّفْر] ؛ بل كل مرض من فعل الله دون توقف على سبب خارجى ، ولا يجوز أن يقرن مع ظاهرة مرضية أخرى على وجه السببية . فلا يجوز الحديث عن العدوى على أنها مسببة للمرض . حقاً نقلت أخبار ماثورة منذ زمن قديم ، تعارض رفض القول بأن العدوى سبب فى المرض ^(٣) . وينص تعاليم للرسول يتصل بهذه المسألة كما يلى :
« إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوا عليه ، وإذا وقع وأتم بأرض فلا تخرجوا

(١) انظر : Archhiv f. Religionswissenschaft XLII 53

(٢) المنار ج ٩ ص ٣٣٥

(٣) انظر : Preussische Jahrbuecher CXXI (1905) 283

وراجع : Lamman, Ziad ibn Abihi (Rome 1912) 125f
E.Seidel, Die lehre Von der Kontagion bei den Arabern
(Anchiv b. die Gechichte der Medizin, Bd. VI Heft 2Leipzig 1912)
ولم يتيسر لى قراءة المقال :

Masterman, The Ideas among the natives regarding the Causes and Cure of Disease (Quart. Statem. Pal. Expl. Fund 1918)

منها»^(١) ، فلا ريب أن القصد من هذا النهى الأخير هو التحذير من اعتقاد إمكان الحرب من قضاء الله .

أما عند أصحابنا من رجال المذهب العقلي ، الذين يصرفون أيضاً بقية الأحاديث^(٢) الرافضة للاعتقاد في العدوى إلى ما يؤيد النظريات الصحية الحديثة ، فإن معنى الجملة الأخيرة عندهم أنه لا يجوز لأحد مغادرة بلد أصابه الطاعون ، كي لا ينقل معه المرض^(٣) . فهو تديير صحى من محمد [صلى الله عليه وسلم] يؤكد افتراض العدوى تأكيذاً صريحاً . وإذا فهم يستخلصون نقيض المعنى اللغظى تماماً .

وتدور المدرسة الحديثة بصعوبة كبيرة حول مسألة : هل نشأت السلالة الإنسانية من زوج واحد أو أزواج كثيرة ؟ فقد ورد الحديث صريحاً متكرراً في القرآن (أول سورة النساء ، والآية ٩٨ من سورة الأنعام ، والآية ١٨٩ من سورة الأعراف ، والآية ٦ من سورة الزمر) عن إنشاء السلالة الإنسانية من « نفس واحدة » . فكيف يمكن التوفيق إذاً بين هذا التعليم وبين النتائج العلمية ؟ تتعرض مدرسة محمد عبده إلى هذا الموضوع في فرص مختلفة ، وتحاول أن تتفادى ، بواسطة طرق متنوعة من التمثيل ، ضرورة استخراج وحدة الأصل الإنسانى من القرآن . فهم يقولون بادية ذى بدء إنه ليس فى الآيات المذكورة ما يدل بالكلية على أصل جميع الناس ، وآدم وحواء هما أبوا العرب ، لا جميع الجنس الإنسانى . وحينما أعلن الله [سبحانه] عن إرادته أن يخلق آدم ، قالت الملائكة : « أتجعل فيها (أى فى الأرض) من يفسد فيها ويسفك الدماء » (فى الآية ٣٠ من سورة البقرة) ؛ فهذا يقتضى افتراض أنه كان هناك ناس قبل ذلك ، وإلا فكيف علم

(١) راجع : De Goeje, Memoire sur la conquete de la Syrie :
(éd. 2. Leide 1900) 163

(٢) بحثت هذه المسألة فى الإحياء ج ٤ ص ٢٧٨

(٣) النار ج ٥ ص ٢٥٨

الملائكة أن الإنسان المخلوق يحصل بطبيعته على تلك الخصائص المفسدة ؟ إلى غير ذلك من الدقائق التي تكفلت بأن يكون دارون Darwin نفسه متفقاً مع القرآن^(١) .

وأكثر من ذلك أصالة هذا الرأي التالى فى معنى النفس الواحدة . فبعد أن ساق المفتى وجوه التفسير المختلفة ، التى يمكن أن يتحملها التعبير القرآنى ، واحداً تلو آخر ، عقب بما يلى : « نحن لا نحتاج على ما وراء مدركات الحس والعقل إلا بالوحى الذى جاء به نبينا عليه السلام ، وإنا نقف عند هذا الوحى لا نزيد ولا نقص ، كما قلنا مرات كثيرة . وقد أبهم الله تعالى هنا أمر النفس التى خلق الناس منها ، وجاء بها نكرة ، فندعها على إبهامها » . « وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح مثلاً هو مأخوذ عن العبرانيين .. ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود ، وإن عزوه إلى موسى عليه السلام ، فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة ، وأنه بقى كما جاء به موسى » . ومن هذا يتضح أن مدرسة محمد عبده ، فى سبيل أهدافها المبنية على العقل والرأى ، تتقبل أيضاً بالترحاب سابق حكم المسلمين على التوراة والإنجيل بالتحريف من قبل اليهود والنصارى . وهى تفعل ذلك عند كل مناسبة ، إذا أرادت أن تقتلع من الإسلام تصويراً ذمياً ، تسرب إليه من العهدين المقدسين . ويقول بعد : « وليت شعرى ماذا يقول الذين يذهبون إلى أن المسألة قطعية بنص القرآن فيمن يوقن بدلائل قامت عنده بأن البشر من عدة أصول ؟ هل يقولون ، إذا أراد أن يكون مسلماً وتعذر عليه ترك يقينه فى المسألة ؛ فإنه لا يصح إيمانه ولا يقبل إسلامه وإن أيقن بأن القرآن كلام الله ، وأنه لا نص فيه يعارض يقينه ؟ »^(٢) .

و بنفس الحرية التى يتناول بها التفسير الحديث معضلات المسائل الكونية

(١) المنار ج ٨ ص ٧٣٨ .

(٢) المنار ج ١٢ ص ٤٨٦ - ٤٨٨

والطبيعية ، يحد هذا التفسير أيضاً من المطاعن ، التي تصدر عن أسباب نظام المجتمع موجهة إلى الأسس والتشريعات المبني اعتمادها والعمل بها على أوامر القرآن وترتيباته . وقد سبقت المدرسة الهندية إلى العمل بتوسع في هذا الحقل . وكان على المصريين فقط أن يزيدوا من عمق ما أثاره السيد أحمد بهادر ، وأمير على ، وأتباعهما .

ومن المسائل الغالبة الأهمية ، التي بلغت فيها طريقة التفسير الحديث للقرآن مكانة معتدا بها ، مسألة تعدد الزوجات . فلا ريب أن القرآن يسمح بتعدد الزوجات ، ويضع له نظاما يفصره على أربع زوجات ، طبقا لتفسير الموضع القرآني الذي يتناول هذا الأمر (في الآية ٣ من سورة النساء) ، وهو التفسير المعترف به اعترافا عاما . حقاً بذل حماة الإسلام كل جهد ، منذ زمن طويل ، في إبطال المطاعن التي وُجِّهت إلى جانب القيمة الخلقية في الزواج الإسلامي بسبب تعدد الزوجات . وعلى الرغم من ذلك يرون أنفسهم أخيراً مضطرين إلى الاقتناع بأن الأسرة الفاضلة ، وضمان التربية على وجه يطابق طبيعة هذه الأسرة وأغراضها ، لا يمكن تصوره إلا على أساس الزواج الواحد . وهم لذلك يتشبعون بالأمل أن يسمو تشريع الزواج في الإسلام إلى المستوى الأوروبي .

ولكن على مقتضى طريقتهم ينبئ التوفيق بين هذه النزعة وبين القرآن ، الذي يبدو تعارضه معها . فإنا نص القرآن الذي بنى عليه الإذن بتعدد الزوجات ؟ هو : « وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا » .

فالإذن بتعدد الزوجات هنا مقيد إذاً بأن يكون الزوج ذا خلق ثابت ، وأن يحس أيضاً في نفسه بالقدرة ، من الوجهة الاقتصادية ، على المدل بين الضرائر ، وإبعاد ما ينشأ بينهما في ذلك من تنافر وتنازع . وعلى ذلك يبنى محمد عبده هذه

النتيجة : بما أن إباحة تعدد الزوجات مضيقة قد اشترط فيها ما يصعب تحقيقه^(١) ، فكذا أنه نهى عن كثرة الأزواج . بل يذهب بعيداً فيصرح بقوله : « أما والأمر على ما نرى ونسمع فلا سبيل إلى تربية الأمة مع فشوة تعدد الزوجات فيها . فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة ، بخصوصاً الخفية منهم الذين يدهم الأسر وعلى مذهبهم الحكم ، فهم لا ينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم ، وأن من أصوله منع الضرر والضرار . فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة ، يعنى على قاعدة : درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » . ثم يحتمل المفتى بقوله : « وبهذا يعلم أن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل »^(٢) .

وإلى نفس النتيجة انتهت أيضاً حركة الارشاد الهندية (أمير على^(٣)) ، إذ صرح قاداتها بأن تعدد الزوجات في الإسلام « غير مطابق للشرع مطلقاً Absolutely Unlawful »^(٤) ، وهو اقتناع نفذ في مصر أيضاً إلى دوائر من الشيخ ظلّت

(١) ويقرر القرآن نفسه ذلك : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (في الآية ١٢٩ من سورة النساء)

(٢) المنار ج ٢ ص ٥٧٢

(٣) وقد نشر في هذا الموضوع ، وفي مكانة المرأة في إسلامه التالي بوجه عام ،

مخناً في سلسلة نشرياته :

The Mohamedan Tract and Book Depot, Punjab (Lahore 1893)

وعنوان هذا البحث : Woman in Islam ، وفي هذه السلسلة

وغيرها انظر : Deutsche Littraturzeitung 1911 Nr. 45, 2851 ff.

(٤) راجع : Sir Robert Knyvet Wilson. Digest of Anglo -

Mohammedan Law (4. ed.) 491

وحينما ذكر أمير على مشروعية تعدد الزوجات في كتابه :

Students Handbook of Mohmmedan law (5. éd. Calcutta 1906)

أضاف هذا الاستثناء : « وذلك عند غير المعترلة (أى حزبه الذى يتابعه) الدين

لا يعترفون بمشروعية تعدد الزوجات على وجه الإطلاق » .

— فيما عدا ذلك — بعيدة عن اتجاهات الارشاد الحديث^(١) .
 وواجب أولياء الأمور في الحكومة الإسلامية ، في هذه الحالة أيضاً ، منع إباحة
 تعدد الزوجات إذا فشا ضرره وكثرت مفسده ، وذلك على أساس من الشريعة
 الإسلامية ؛ كما يجب إعلان وحدة الزواج على أنها هي الصورة المشروعة للزواج
 في الإسلام لحسب .

ويمكن سوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، من أقدم تاريخ الإسلام ، للدلالة
 على أن الخلفاء أبطلوا قوانين معمولاً بها ، لأن الصالح العام يقتضى ذلك^(٢) .
 ويمجد محمد عبده في القرآن نفسه الاعتراف بمبدأ وحدة الزواج على وجه ضمني
 في قانون الميراث أيضاً (سورة النساء) . ذلك أنه في حالة تعدد الزوجات إذا مات
 الزوج يشترك جميع زوجاته الباقيات في نصيب واحد من الميراث :

« والحكمة الظاهرة لنا من ذلك هي إرشاد الله إيانا إلى أن يكون الأصل
 الذى نجرى عليه في الزوجية هو أن يكون للرجل امرأة واحدة . . . لأن التعدد
 من الأمور التى تسوق إليها الضرورة . . . ولكن التعدد في نظر الشرع من
 الأمور النادرة غير المقصودة فلم يراع في أحكامه ، والأحكام إنما توضع لما هو
 الأصل الذى عليه العمل في الغالب ، والنادر لا حكم له »^(٣) .

ونزعة الدفاع في هذا التفسير ، جعلته يخطو خطوة أبعد ، فهو لا يكتفى برفض
 افتراض أن القرآن في إباحته تعدد الزوجات شرعاً قد هبط بتشريع الزواج إلى

= وعلى عكس ذلك وجد بين الكتاب المحدثين أيضاً من يدافع عن تعدد
 الزوجات ، مثل : الدكتور محمد عبد التقي (من لاهور) في الكتاب التاسع من
 سلسلة : مكتبخانه إسلامي

(١) انظر : The Moslem World III 75

(٢) المنار ج ١٢ ص ٥٨٥

(٣) المنار ج ١٢ ص ٧٤١

مستوى خلقى منخفض ، وحط من مقام الزوجة ومكانتها ؛ بل تجاوز ذلك إلى إقامة الحجة على أن الفهم المنطقي للقرآن يثبت المساواة الأدبية الكاملة للمرأة ، وأن القرآن قد رفع المرأة إلى درجة لم يرفعها إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع ، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده . ويربط محمد عبده هذه النتيجة بتفسيره لمواضع كثيرة من القرآن^(١) ، لاسيما بالآية ١٩٥ من سورة آل عمران^(٢) : « فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض » ، وإذا « فلافق بينهما فى البشرية ولا تفاضل » . ومن الأفكار التى تتردد دائماً فى مدرسة محمد عبده . فكرة أن الإسلام الحقيقى هو دين العقل^(٣) ، وأنه جاء ليكون دين المستقبل للعالم كافة^(٤) . وطبيعى أن يرجع هذا الإسلام إلى أصوله ، وأن يُحرّر من التقليد ، ويُطهر من الزيادات الخرافية ، وأن يُستبعد منه ما أضافته إليه المذاهب . وبهذا ترتبط دعوى أن شريعة الإسلام هى القانون المطابق لمقتضيات الخير والصالح الاجتماعى إلى أبعد مدى ، من بين جميع قواعد التشريع الدينى . وقد أمكن أن نرى منذ قليل أن مركز المرأة داخل فى نطاق هذه الدعوى . كذلك أُدخل فى القرآن أمر برعاية « اللقطاء » ، حيث حمل « ابن السبيل » (الذى عد فى الآية ٦٠ من سورة التوبة بين من

(١) منار ج ٨ ص ٣٦٩

(٢) منار ج ١٢ ص ٣٣١

(٣) بمناسبة الآية ٢٤٢ من سورة البقرة (منار ج ٨ ص ٧٣١) : وإدراجنا إلى العقل الذى هدانا الله تعالى إليه رجبى لما أن نحى ديننا « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون » .

(٤) وألف السيد محمد توفيق البكرى (المذكور ص ٣٨١ من هذا الكتاب) كتاباً يسمى : « المستقبل للإسلام » ، انظر فى هذه الفكرة السائدة عند

تصرف إليهم الصدقات) ، لا على من يحتاجون إلى العون من فقراء المسافرين المنقطعين في سفرهم - كما يقتضيه المعنى الواضح - ، بل على تزية اللقطاء (أبناء الطريق : Du Pavé) ، وإعدادهم ليكونوا نافعين للمجتمع الإنساني : « وجلة القول أن الإسلام لم يدع أصلاً من أصول الإصلاح إلا أتى به . . . ولا فضيلة إلا قررها ، فهو وحده الدين الكامل بلاشك ولا مرأ » ^(١) .

وتستخدم مدرسة محمد عبده تفسير القرآن - أكثر من دفع المطاعن التي يوجهها خصوم الإسلام - للدفاع عن مبادئها أمام خصومها الإسلاميين ، وزعزعة موقف هؤلاء الأخيرين بكلام القرآن . وقد وجدت مدرسة محمد عبده في تفسير المعتزلة ، نموذجاً لها ، حيث تصوغ جدلها على وجه أبلغ تأثيراً بواسطة السخرية اللاذعة . هناك قبل كل شيء ذم التقليد الأعمى ، البعيد عن الاستقلال الفكري ، الذي ورد ذمه بوضوح في القرآن . وتساق لذلك مثلاً الآية ١٧١ من سورة البقرة : « ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صم بكم عى فهم لا يعقلون » : « والآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين ، وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فن ربي على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحاً بغير فقه ، فهو غير مؤمن ؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذل الإنسان للخير كما يذل الحيوان ، بل القصد منه أن يرتقى عقله ونفسه بالعلم والعرفان ، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله ، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ، ودرجة مضرته ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده ، فلا يأخذه بالتسليم لأجل آباءه وأجداده . ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله (صم) لا يسمعون الحق سماع تدبر وفهم (بكم) لا ينطقون به عن اعتقاد وعلم (عى) لا ينظرون في آيات الله وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ^(٢) » .

ومهما أمكنت فرصة ، أقممت حملات الجدل على التقليد وطبيعة المذاهب ؛ حتى في مواضع لا تكاد تبدو فيها مناسبة لذلك أمام النظر السطحي . ولكن تفسير محمد عبده تفسير مذهبي بحق . ولا تبدو لنا هذه الحقيقة في مكان أصرح منها في مناسبة الآيتين ١٧-١٨ من سورة البقرة ، حيث يقول الله [سبحانه] في الكافرين : « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون * صم بكم عمى فهم لا يرجعون » . فهذا لا ينطبق على من خاطبوا به فحسب ، بل كذلك على كل من جاءهم دين وهداية إلهية ، عمل بها سلفهم فجنوا ثمرها وصلح بها حالهم ، ولكنهم انحرفوا عن سنن سلفهم في الأخذ بها ظاهراً وباطناً ، ولم ينظروا في حقائق ما جاءهم ، بل ظنوا أن ما كان عند سلفهم من نعمة وسعادة إنما كان أمراً خصوا به ؛ فأخذوا بتقاليد وعادات لم تدع في نفوسهم مجالاً لغيرها ، ولذلك لم يتفكروا قط في كونهم أخرى بالتمتع بتلك السعادة والسيادة من سلفهم ، لأن حفظ الموجود أيسر من إيجاد المفقود ؛ بل لم يبيحوا لأنفسهم فهم الكتاب الذي اهتدى من قبلهم بما فيه من شمس العرفان ، ونجوم الفرقان ، لزعمهم أن فهمه لا يرتقى إليه إلا أفراد من رؤساء الدين ، الذين يؤخذ بأقوالهم ما وجدوا ، وبكتبهم إذا فقدوا . لقد أعطوا نوراً بكلام الله ، ولكنهم استبدلوا به ظلمات التقليد القبيح (يعلق التفسير دلالة خاصة على هذا الجمع : ظلمات) . فهو لاء كما قال الله [سبحانه] « صم بكم عمى ^(١) » .

كذلك في مناسبة الآية ١١١ من سورة البقرة ، حيث يقول محمد [صلى الله عليه وسلم] لليهود والنصارى ، الذين يزعمون أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى : « هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » . فهذا باعث مناسب لاستخراج الفائدة التالية : « علم القرآن أهله بأن يطلبوا الناس بالحجة ،

لأنه أقامهم على سواء المحجة . وجدير بصاحب اليقين أن يطالب بخصمه به ويدعوه إليه . وعلى هذا درج سلف الأمة الصالح ، قالوا بالدليل وطالبوا بالدليل ، ونهوا عن الأخذ بشيء من غير دليل . ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد ، وأمر بالتقليد ، ونهى عن الاستدلال على غير صحة التقليد ، حتى كأن الإسلام خرج عن حده ، أو انقلب إلى ضده ؛ فقد صار الذين يقولون إن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد ، وبالمطالبة بالبرهان والدليل ، وعلم الناس استقلال الفكر مع المشاورة في الأمر ، يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل ، ويعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل ؛ وإياليته كان الأخذ بقال الله ، وقيل فيما يروى عن رسول الله ، ولكنه الأخذ بقال فلان ، وقيل عن علان . إن هي إلا أسماء سميتموها أتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان^(١) .

وإذا قيل في جوار مباشر للآية السابقة عن المؤمنين : « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا يحزنون » ، لا يهمل المفسر انتهاز هذا الباعث ، ليستخلص من هذه الكلمات الطعن في التصورات والعادات الخرافية المنتشرة انتشاراً عريضاً بين المسلمين :

« ترى أصحاب النزغات الوثنية في خوف دائم مما لا يخيف ، لأنهم يعتقدون بثبوت السلطة الغيبية القاهرة لكل ما يظهر لهم منه عمل لا يهتدون إلى سببه ، ولا يعرفون تأويله . يستخذون للدجالين والمشعوذين ، ويرتعدون من حوادث الطبيعة الغريبة . إذا لاح لهم نجم مذنّب تخيلوا أنه منذر يهددهم بالهلاك ، وإذا أصابتهم مصيبة بما كسبت أيديهم من الفساد توهموا أنها من تصرف بعض النساك ، وتراهم في جزع وهلع من حدوث الحوادث ، ونزول الكوارث ؛ لا يصبرون في البأساء والضراء ، ولا ينفقون في الرخاء والسراء » إن الإنسان خلق هلوعاً * إذا مسه الشر جزوعاً * وإذا مسه الخير منوعاً * إلا المصلين الذين هم على صلاتهم

دأتمون » (الآيات ١٩-٢٣ من سورة الماعرج) . وهذه حال من فقد التوحيد الخالص ، وحرم من العمل الصالح في هذه الحياة الدنيا ، « ولعذاب الآخرة أخصى وهم لا ينصرون » . وإنما كان صاحب النزغات الوثنية في خوف مما يستقبله ، وحزن مما ينزل به ، لأن ما اخترعه له وهمه من السلطة الغيبية لغير الله التي يحكمها في نفسه ، ويجعلها حجاباً بينه وبين ربه ، لا يمكنه أن يعتمد في الشدائد عليها ، ولا يجد عندها غناء إذا هو لجأ إليها ، وما هو من سلطتها على يقين ، وإنما هو من الظانين أو الواهين » . وفي مقابل هذا يذكر الموحّد الخالص التوحيد ، الذي يعلم أنه لا فاعل إلا الله ، ويسلم أمره إلى الله ، فهو لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ^(١) .

كذلك يجعل القرآن يشدد النكير على تقديس الأولياء وما يصحبه من ذميم العادات ، وتبعث في نفسه سروراً ظاهراً هذه الكلمات : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون * الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » (الآيتان ٢١-٢٢ من سورة البقرة) . إذ يتيح له فرصة يستطيع أن يفسر بها هجوماً مزدوجاً على تقديس الأولياء ، وعلى التقليد الخالي من النظر والاستدلال . فالكلمات الآخرة من الآية الثانية تناسب الموضوع الأول . وصدر الآية الأولى يستخدم في سوق الفائدة التالية : « اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » : « هنا أمر الله تعالى عباده أجمعين ، وأرشدهم أنه ساوى بين الأجيال المتعاقبة مساواة كاملة . وليس للسلف حق أكثر مما للخلف في الاستقلال بالعمل ، ولا امتياز للسابقين بالسلطان على اللاحقين . والذين يقولون : « إننا لا نقدر على فهم الدين بأنفسنا من الكتاب والسنة ، لأن عقولنا وأفهامنا ضعيفة ، وإنما علينا أن نأخذ بقول من قبلنا من آبائنا لأن عقولهم

كانت أقوى ، وكانوا على فهم الدين أقدر ، بل لا يمكن أن يفهمه غيرهم » . أولئك كافرون بنعمة العقل ، وغير مهتدين بهذه الآية الناطقة بالمساواة في المواهب ، وسعة الفضل والرحمة . وكذلك الذين يتخذون وسطاء بينهم وبين الله تعالى لأجل التقرب إليه زلفى ، غير مآشره لهم من الدين ، وما جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهم الوسطاء في الهداية والإرشاد ، قد احتصروا نعم الله تعالى ولم يهتدوا بهذه الآية كذلك ^(١) .

ولا يقتصر الأمر على الاحتجاج من القرآن على بطلان ذميم العادات المتصلة بالعبادة والمنشرة انتشاراً واسعاً في الإسلام ، بل يتناول أيضاً تفرغ أولئك الذين يسكتون على مزاوله هذه العادات وهم يعلمون ، بل يرتاحون إليها في جبن واستخذاء . [قال سبحانه] : « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين » (الآية ١٤٥ من سورة البقرة) . ونحن نقرأ هذا التشديد والوعيد ونسمعه من القارئين ، ولا نزدجر عن اتباع أهواء الناس ومجاراتهم على بدعهم وضلالاتهم ، حتى إنك ترى الذين يشكون من هذه البدع والأهواء ، ويعترفون ببعدها عن الدين ، يجارون أهلها عليها ، ويمارجونهم فيها ، وإذا قيل لهم في ذلك قالوا : ماذا نعمل ، مافى اليد حيلة ، العامة عمى ، آخر الزمان ؛ وأمثال هذه الكلمات هى جيوش الباطل ، تؤيده وتمكنه فى الأرض ، حتى يحمل بأهله البلاء ويكونوا من المهالكين .

وأعجب من هذا أنك ترى هؤلاء المعترفين بهذه البدع والأهواء ينكرون على منكرها ، ويسفهمون رأيه ويعلمونه عابثاً أو مجنوناً إذ يحاول مالا فائدة فيه عندهم .

(١) انظر المنار ج ٤ ص ٥٣١ ، ٥٣٥ وراجع ج ٧ ص ٣٢١ وما بعدها حيث يطل التقليد وتقديس الأولياء من وجهة النظر إلى عبادة الانسان مع الاحتجاج لذلك من القرآن .

فهم يعرفون المنكر ، وينكرون المعروف ؛ ويدعون مع ذلك أنهم على شيء من العلم والدين .

وأمجب من هذا الأعجب ، أن منهم من يرى إزالة هذه المنكرات والبدع . ومقاومة هذه الأهواء والفتن ، جناية على الدين ، ويحتج على هذا بأن العامة تحسبها من الدين ، فإذا أنكرها العلماء عليهم نزول ثقتهم بالدين كله ، لا بها خاصة ! ! وبأنها لا تخلو من خير يقارنها ، كالدكر الذى يكون فى المواسم والاحتفالات التى تسمى بالموالد ، وكلها بدع ومنكرات حتى إن الدكر الذى يكون فيها ليس من المعروف فى الشرع . . . (١) » .

فمثل هؤلاء داخلون فى مقصود الآية ، وينطبق عليهم الوعيد .
« ولو شرح شارح اتباعهم لأهواء السلاطين والأمراء والوجهاء والأغنياء ، وكيف كانوا يؤلفون الكتب لهم ، ويخترعون الأحكام (والحيل الشرعية) لأجلهم ، وكيف حرموا على الأمة العمل بالكتاب والسنة وألزموها بكتبهم ، لظهر لقارئ الشرح كيف أضاع هؤلاء الناس دينهم فسلط الله عليهم من لم يكن له عليهم سبيل (٢) » .

فتدهور الإسلام السياسى نتيجة لفساد المسلك عند علماء الشرع الرسميين ، وأثر من آثار سوء فهمهم ، وخطل تناولهم للدين .

(١) منار ج ٧ ص ١٢٧

(٢) ج ٧ ص ١٢٨

جدول الخطأ والصواب

الصفحة والسطر	خطأ	صواب	الصفحة والسطر	خطأ	صواب
٨/١٢	لفظ . عزّر	لفظ : عزّر	٣/٥٢	تغيير	تغيير
٧/١٧ من أسفل	فرر	قرر	أسفل		
٤/٢١	جيل	جيل	٥/٥٣	شها	شها
١١/٢٣	فأتوهن	فأتوهن	١٣/٥٣	لاختلاف	لاختلاف
٣/٢٣ من أسفل	ترنبت	ترنبت	١٣/٥٥	يهودي	يهودي
٨/٢٦ من أسفل	إدّا	إدّا	٢/٥٦ من أسفل	مشوه	مشوه
٢/٢٦ من أسفل	بحرق	بحرق	٢/٥٦	فالاسناد	فالاسناد
١٢/٣٢ من أسفل	عظ	تحظ	٧/٥٩	بمكتنا	بمكتنا
٢/٣٤	رأو	رأوا	١٣/٦١	كتابي	كتابه
٩/٣٤	أن	إن	٦/٦١ من أسفل	شادة	شادة
٣/٣٤ من أسفل	القراء	القراءة	٦/٦٤	باعتمها	باعتمها
٩/٣٥ من أسفل	رواياه	روياه	٢/٦٤ من أسفل	القارئ	القارئ
١/٣٥ من أسفل	بالاقتداء	بالاقتداء	٥/٧٠ من أسفل	للذبوع	للذبوع
١٢/٣٧	عافل	عافل	٧/٧٣	سليم	سالم
١/٤٠ من أسفل	لاستصلت	لاستوصلت	٦/٩١ من أسفل	ملبكه	مليكه
١٢/٤٦	ققد	ققد	٦/٩٣	وقد	وقد
١٤/٢٥	ورادة	واردة	٦/٩٥	عاقبه : على	عاقبه على
			٥/٩٩	لك	ذلك
			١٣/١٠٣	روءدّا	روءدّا
			١١/١١٦	عارضوه	عارضوه
			١٣/١٢٨	قفّ	قفّ
			١٢/١٣١	التيم	التسيم

جدول الخطأ والصواب

صواب	خطأ	الصفحة والسطر	صواب	خطأ	الصفحة والسطر
خاص	خاص	١٠/٢٧٣ من أسفل	مسوخ	نسخ	٢/١٣٤ من أسفل
الناقشة	الناقشة	٩/٢٧٣ من أسفل	العبارات	العبارات	١٣/١٣٨
للابلى	للابلى	١٢/٢٩٨	يقول	بقول	٨/١٣٩ من أسفل
الاحتجاج	الاحتجاج	٤/٣٠٠ من أسفل	خراسان	خرسان	٧٠٢/١٤٠ من أسفل
ظلموا	ظلمو	٦/٣٠٩ من أسفل	العقيدية	العقيدية	١١/١٧١
هاتان	هاتا	٣/٣١٠	تفسير	تسير	٦/١٨٠
مهمات	مهمات	٢/٣١٤	وأن	أل	١١/١٩١ من أسفل
بن	ابن	٣/٣١٥	الأخروي	الآخروي	١١/٢٢٢
هذه	هذه	٤/٣٢٠	الحلقية	الحلقية	١/٢٤٦
الإنس	الإنس	٦/٣٢٩	نم	نم	٥/٢٥٧
الشيعون	الشيعون	١/٣٣٦			

فهرس

بأم الأعلام الواردة في الكتاب

.. .. ٣٢٠، ٢٣٨، ١٢٣	(١)
أحمد بن حنبل: ١١٦، ٩٨، ٧٥، ٧٤،	آدم عليه السلام: ٢١٥، ١٥٧، ١١٩،
١٧٩، ١٤٠	٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٠، ٣٢٧،
أحمد خان بهادر (سير): ٣٤٥، ٣٤٤،	٣٨٥، ٣٣٠
٣٨٧، ٣٤٧	آرثر جفري: ٤
أحمد بن خليل الخوي (شمس الدين) ١٤٦	آلورد: ٣٢١
أحمد السجاعي: ٢٥٧	بان بن تغلب: ٨٩
أحمد بن عقدة (أبو العباس): ١٠٤	أبان بن عثمان: ٤٦، ٤٧، ٥٦
أدريس عليه السلام: ٢٩	إبراهيم الخليل عليه السلام: ٩، ٦٧،
أرسطا طاليس: ٢٠٨، ٢١٠، ٣٧٦	٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٣٩، ١٨١،
إرميا: ١١٣	٢١٥، ٢٣٦، ٣٢٧
أرنولد: ٢٥١	إبراهيم بن عبد الزازق الأنطاكي
الأزرق: ١٩٢، ٢٥٣	الحوى: ٥٨
الأزهري صاحب التهذيب: ٩١	إبراهيم النخعي: ٣٤، ٣٥
إسحاق عليه السلام: ٩٩، ١٠٠، ١٠١،	إبرهة الحبشي: ٢٦٤، ٢٦٥
١٨١	إبليس: ١٥٨، ١٦٧، ٢١٥
إسحاق الخزازي: ٦٤	أبي بن كعب: ١٦، ١٧، ١٨، ١٩،
إسحاق المروزي: ١٢٣	٢٣، ٢٦، ٢٧، ٥١، ٥٦، ٦١،
بنو إسرائيل: ١٠	٦٥، ٣٠٢، ٣٣٢
اسماعيل عليه السلام: ١٠٠، ١٠١	ابن الأثير: ٥١، ٦٥، ٨٥، ١٢٢،

.. ٣٨٨ ، ٣٧٨ ، ٣٧٦ ، ٣٤٣	إسماعيل (الخديو) : ١٠٢
.. .. . أمية بن أبي الصلت : ١٠٠	إسماعيل بن أبي بكر الزبيدي : ١٠١
ابن الأنباري (أبو بكر) : ٩١ ، ٥٥	إسماعيل البستي : ٢٨٠
.. .. . أنس بن مالك : ٣٢٢ ، ٢٨	إسماعيل جبرنسكي : ٣٦١
.. .. . أنطون ، ف : ١٠٢	إسماعيل الصفوي (الشاه) : ٣٠٦ ..
.. .. . أنطونيوس الكاهن المصري : ٣٨٠	إسماعيل بن عباد (صاحب) : ١٨٩ ،
.. .. . أوجست كنت : ٣٧٦	١٩٠
.. .. . أوريجن : ٢٥٥ ، ٢٠٤ ، ١٧٣	إسماعيل بن علي أبو الفداء : ١٠٢ ..
.. .. . الإيجي : ١٤٤	إسماعيل بن عمر بن كثير الحموي أبو الفداء
(ب)	المؤرخ : ١٠٢ ، ٤
.. .. . باسية : ١٩١ ، ١٩٠	إسماعيل بن محمد الحضرمي : ١٠١ ..
.. .. . الباقر (محمد بن علي) : ١٥ ، ١٤	إسماعيل بن محمد البعلی : ١٠٢
.. .. . الباقلاني (أبو بكر) : ٣٧٣	آسين بالاسيوس : ٢٤٧ ، ٢٤٤
.. .. . البخاري : ١٦ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٩ ، ٤٥ ،	الأشعري (أبو الحسن) : ١٣٦ ، ١٢٦
٥٤ ، ٥٦ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٨ ،	١٥٣
٨٧ ، ٩٠ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٢٥ ،	الأصمعي : ٧٤
١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ،	ابن أبي أصيبعة : ١٤٦
١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٩٥ ،	أم عبد بنت عبد ود : ١٦
٢٢٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٥٤ ،	الأعشى : ١٠ ، ٨٣ ، ٨٨
٢٧١ ، ٢٨٧ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ،	أفلاطون : ٢٠٤ ، ٢٥٦
٣١٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٤٤ ،	الألوسي : ٩٨ ، ١١
.. .. . ٣٧٤ ، ٣٥٦	ألوغ خان : ١٩٥
.. .. . بختيار البويهی : ٣٦	إلياس عليه السلام : ٢٩
.. .. . البراء بن عازب : ٢٥	أمير علي (سيد) : ٣٤٢ ، ٣٣٩ ، ٣٣٨
.. .. . براون : ٢٥١ ، ٣٣٦ ، ٣٤٩	

أبو بكر المطار المقرئ: ٦٥	برتش: ٩٧، ١٠٢
أبو بكر بن العربي: ٥٩، ١٦١	برتلو: ٣٨٢
البلادري: ١٩١	برجستراسر: ٧
البلوى: ٨٤، ٥٤، ٥٣	بركلان: ٦٣، ٦١، ٥٩، ٥٨، ٥٦ ..
بنيامين أخو يوسف عليهما السلام: ٤٤	٦٤، ٧٤، ٧٨، ٨٦، ٩٧ ..
بول فرنس: ٨٩	١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١٤٦ ..
بويموند أمير أنطاكية: ٧٠	٢٢٦، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦ ..
بيبرس (ركن الدين): ٨٦	٢٣٩، ٢٤٦، ٢٤٧، ١٦١ ..
بيتر فيرنفلس: ٣	٢٨٠، ٢٨٤، ٣٠٢، ٣٠٤ ..
بيدباي: ٣٧٦	٣١٦، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢١ ..
بيدرسن: ٢٨٦	٣٥٦
البيضاوي: ١٣٠، ٥١، ٤٣، ٣٧ ..	برشل: ٧
٣٧٤، ٣٢٤، ٢٨٩، ١٥٤ ..	برنفسكي: ٢٥٩
البيهقي: ١٩٥، ١٩٢	بشار بن برد: ٣٢٧
(ت)	ابن بشكوال: ١٠٨، ١٠٩، ٣٢١ ..
ابن تقي بردي (أبو الحسن): ٦٥ ..	أبو بصير الراوي عن جعفر الصادق: ٣٠٦
٨٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٣٠٤ ..	بطليوس الفنوصي: ٢٠٣
٣١٩	ابن بطوطة: ٩٥
الترمذي صاحب الجامع في الحديث:	البغدادى صاحب الفرق: ٦١، ١٤٣ ..
١٦، ١٨، ٣٠، ٣٧، ٥٤ ..	١٦٦، ١٩٨، ٢٩٣
١٢٨، ٩٤، ٨٨، ٨٠، ٥٨ ..	بقراط: ٣٧٦
٣٤١، ٣١٩، ٢٧٠، ١٤٠ ..	أبو بكر الأصم: ١٣٠، ١٣٤، ١٣٥ ..
الترمذي (الحاكم): ٢٤١	بقي بن مخلد: ١٠٨
الترمذاني (شمس الدين): ٣٥٦ ..	أبو بكر الخوارزمي: ٦٣
٢٦ - مذامب	أبو بكر الصديق: ٣٠، ٨٠، ٢٩٦، ٣١٣ ..

ابن جبير الرحالة : ١٨ ، ٨٦ ، ٢٤١	التوحيدى (أبو حيان) : ٣٢٧ ، ٢٧٧
جرذر : ٢٢٦	تودد الجارية : ٦١
جرسان دى تاسى : ٢٩٤	تور أندريه : ١٢٨ ، ١٢٧ ، ١٢٤ ، ٩٥
جريفينى : ١٧٩ ، ٢٨٠ ، ٣٣٥	١٤٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٥ ، ١٩١
ابن الجزرى : ٧	٢٤٥ ، ٣٠٩
جعفر الصادق : ٣٠٨ ، ٣٠٦	تور بكة : ٣٠
أبو جعفر (من أئمة الشيعة) : ٣٢٨	تورنتج : ٢٢٢
٣٢٩ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥	تولستوى : ٣٨١
أبو جعفر القارى : ٩	ابن تومرت : ١٧٨
الجلالان الحلى والسيوطى : ٣٧٤	تيمور : ٢٩٨
أبو الجلاء : ٤ ، ٨٥	ابن تيمية : ١٢٩ ، ٩٨ ، ٥٣ ، ١٦٩
جمال الدين الأفغانى : ٣٤٨ ، ٣٤٩	٢٢٦ ، ٢٤٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦
٣٥٢ ، ٣٥٠	٣٦٧ ، ٣٦٩
الجمحى صاحب الطبقات : ٩٥ ، ٣١٥	(ج)
الجنيد : ٢٠٧	جابر الجعفى : ٣٠٣
ابن جنى : ٦٣	الجاحظ : ١٠١ ، ٨٩ ، ٧٦ ، ٥١ ، ٢٢
أبو جهل : ٣٣٢	١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٣
جوتيه : ١٤٣	١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٨٠ ، ١٨٢
ابن الجوزى : ٨٦ ، ٢٠٣ ، ٣٢٠	١٨٨ ، ٣٣٠
جولدزهر : ٤ ، ٦٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١١	أبو الجارود : ٣٢٨
١٢ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٣	جالينوس : ٣٧٦
٣٢ ، ٩٦ ، ١١١ ، ٢٢٣ ، ٢٩٠	جان ريفيل : ٢٠٣
جونبول : ٦٥ ، ٨٣ ، ٢٠٠	خبيريل : ١٧ ، ٦٨ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٤
جوير : ١١٠	١٢٨ ، ١٦٤ ، ٣٠٦
جيبر : ٣٢ ، ١٣٨ ، ٢٥٩	

حسين الجسر : ٣٥١
 الحسين بن علي : ٣٦٤، ٣٢٧، ٣٢٤، ٣٠٧
 حسين كاشفي : ٢٨١
 الحصكفي : ٣٥٦، ١٧٨
 الخطيئة : ٩٥، ٨١
 حفص : ١٤
 حفصة : ٢٥
 الخلاج : ٢٤٥، ٢٣٣، ٢٣٠، ٢٠٢
 الحلي صاحب كشف اليقين : ٢٩٦،
 ٣٣١، ٣١٢
 الحلبي : ٣٧٣
 حماد الراوية : ٦٥، ٩، ٨
 حمزة القاري : ٨٣، ٧٢، ١٠، ٩
 حميدة بنت أبي يونس : ٢٥
 الحميدى : ٣٢٠
 أبو حنيفة : ٣٥٩، ٣٥٨، ١٧٨، ٢٦
 حواء : ٣٨٥
 أبو حية النيمري : ٦٥
 أبو حيان = التوحيدى

(خ)

خالد بن سنان العبسى : ٢٤٣
 خد أبكش : ٣٤٤
 ابن خديج : ٢٩٧
 الخرزجى (صاحب عقد اللآلى) :
 ١٠١، ٨٦

(ح)

حاتم الطائي : ٣٤٤
 ابن الحاج (صاحب المدخل) : ٢٤٥، ١٣١
 حاجي خليفة : ٢٤٦
 الحاكم النيسابورى : ٣٢٠
 أبو حامد الأسفراينى : ٢٩٥، ١٠٨
 حبر : ٣٢٤، ٣٢٣
 الحجاج : ٢٩٤، ٢٩١، ١٨٠، ٧٤
 ابن حجر العسقلانى : ٣٢٢، ٣٢١
 ابن حجر الهيتمى : ١٦١، ١١٢، ٦٠
 ٣٢٥، ٢٨٨، ٢٢٢
 حذيفة بن اليمان : ١٠٤، ١٠٣
 الحريرى : ٣٠
 ابن حزم : ١٢٧، ٩٦، ٥٩، ١٦، ٤
 ٣٧٣، ١٩٣
 حزمى (نمة سليمان) : ٣١٧
 الحسن بن خالد البرقى : ٣٠٣
 حسن صدر الدين العراقى : ٣٠٣
 الحسن العسكري الإمام : ٣٣٠
 الحسن بن عبد الله (صاحب آثار
 الأول) : ٨٦
 الحسن بن علي : ٣٢٤، ٣٠٩، ٣٠٧
 ٣٢٧
 الحسن بن المطهر الحلي : ٩٧

دسن روس (الدكتور) : ٩٦ . . .	خشنام : ٣١٣
دوتيه : ١٦٣ ، ١٩٠ ، ١٩١	الخضر : ٣١٣ ، ٣١٢
ديترشي : ٢١٠	أبو الخطاب الجراح القاري* : ٤٤ . .
دي ساسي : ١٤٩	الخطيب البغدادي : ٣٢٠ ، ٥٦ . . .
دي غويه : ١٨ ، ٥٨ ، ١٠٧ ، ٣٨٥	الخطابي (الشهاب) : ٣٠١ ، ٥١ . .
ديكور ديماناش : ١٩١	خلف : ١٠ ، ٩
(ذ)	ابن خلدون : ١٤٥ ، ١١٢
أبو ذر : ١٩ ، ٢٠ ، ١٠٥	ابن خلكان : ٧٦ ، ٧٤
الذهبي الحافظ : ٢٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ،	(د)
٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ١٠٤ ، ١٣٢ ،	الدارقطني : ١٠٤ ، ٦٢
١٣٦ ، ١٤١ ، ١٩٩ ، ٢٣٧ ،	الدارمي صاحب المسند : ٧٣
٣١٩	الداني : ٦٣
(ر)	داود عليه الصلاة والسلام : ٢٨١ ، ٢٦٢
رؤبة : ٢٧	داود الظاهري : ١٥
راحيل أم يوسف عليه السلام : ٢٥٥	أبو داود صاحب السنن : ٨٠
راعوث (سفر) : ٣١٤	ابن أبي داود : ٤
ابن الراوندي : ١٤٣	دراير : ٣٨٢
ربيعة بن المنذر : ٧٣	دزون : ٣٨٦
ابن رجب الحنبلي : ١٨٠	أبو الدرداء : ٢١
ابن رشد : ١٤٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٢	ابن دقاق : ٢٩٧
رفاعة الطهطاوي : ١٠٢	دلام : ٣٢٣
رواد بن الجراح : ١٠٣	الدميري : ٣٦ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٣٠ ،
روبرت (سير) : ٣٨٨	١٤٤ ، ١٦٢ ، ١٦١ ، ١٧٨ ،
روق بن عباس : ١٠٣	١٨٠ ، ١٨٤ ، ٣١٧ ، ٣٢٠
	دنتي : ٧١

..... ٣٢٤، ٢٧٤	أبو روق الهزاني : ١٠٣
..... الزهري : ٣٥	ابن الرومي : ١٥٨
..... زهير بن أبي سلمى : ١٣٩	ريتسنشتين : ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٣٢
..... أبو زهير : ١١٠	ريشر : ٦٣، ٣٦
..... زولسو مينوس : ٣٨٠	رينان (إرنست) : ٣٥٠
..... زوسهايم : ٥٧	(ز)
..... زياد بن أبيه : ٧٤	الزيدي : ١٣٠
..... زيدل : ٣٨٤	الزير بن العوام : ٤٦، ٣١٣، ٣٢٣
..... زيد بن ثابت : ١٦، ١٨، ١٩، ٥١،	زرقاء الخيامة : ٣٦
..... ٨٣، ٥٢	الزرقاني : ٢١، ٥٤، ٦٠، ٨٧، ٣٢٠
..... زيد بن حارثة : ٣١٤	الزركشي : ١١٣
..... ابن زيد : ٧٨	زريق : ٣٢٣، ٣٢٤
..... زين العابدين (علي بن الحسين) : ٢٣٧،	زليخا : ٢٥٥
..... ٢٩٢، ٢٩٨، ٣٢٩	الزخشرى : ٢٣، ٤٢، ٤٣، ٦٥،
(س)	٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٦، ٩٤
..... سالم بن عبد الله بن عمر : ٧٣	١٠٩، ١٣٠، ١٣٨، ١٤٠،
..... سالم مولى أبي حذيفة : ١٧، ٥١،	١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧،
..... ابن سالم : ٢١٣	١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢،
..... السامري : ٧٨	١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨،
..... سبعة باشا : ٥٧	١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤،
..... ابن السبكي : ٣٦، ٥٤، ٦٣، ١٢٥،	١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨،
..... ١٣١، ١٤٢، ١٧٢، ٢٤١،	١٦٩، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦،
..... ٢٨٥، ٢٩٥	١٨١، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨،
..... صبنسر : ٣٧٦، ٣٨١	١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧،

سلسوس : ٢٠٤	سغاو : ٢٩٦ ، ٣٦٤
السلمى (أبو عبد الرحمن) : ٢٨٣ . .	السدنى : ١٣٤
سليمان عليه الصلاة والسلام : ١٦٢ ،	أبو السرار الفتوى : ٢٧
١٦٧ ، ٢١٦	سعد بن معاذ : ١٣١ ، ١٣٢
سليم (السلطان) : ٦١	سعد بن أبي وقاص : ٣٨
السومل بن عاديا : ١٩٥	ابن سعد : ١٠ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٣٦ ،
أبو السمال القارىء : ٢٨٢	٤٩ ، ٥٣ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ،
السمعانى : ٥٨	٨٣ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ،
سنائى الشاعر الفارسى : ٢٨١	٩١ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،
سنوك هـ جرونيه : ٣٥٥ ، ٨٧ ، ٨٥	١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٨ ، ١٥١ ،
السهروردى : ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٨ ،	١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩٠ ،
٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٥٤ ، ٢٧٦ ،	١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ،
٢٧٨ ، ٢٨٤	٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٣٧ ، ٢٥٣ ،
سهل التستري : ٩٧ ، ٢٠٥ ، ٢٣٤ ،	٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ،
٢٣٨	٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣٢٢ . .
السهلى (عبد الرحمن بن عبد الله) :	سعديا اليهودى : ١٣٨ ، ١٣٩ . . .
٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٢٠	سعيد بن إسماعيل السمان : ١٤١ . . .
سودة بنت زمعة : ٣١٦	سعيد بن جبير : ٤٢ ، ٤٧ ، ٧٤ ، ٩٢ ،
السيوطى : ١٩ ، ٢١ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥٦ ،	٩٣ ، ٢٩١
٥٩ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٣ ،	أبو سعيد بن أبي الخير : ٢٨٤
٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٣ ،	سعيد بن المسيب : ٣٨ ، ٩٥
٩٠ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ،	أبو سعيد (من ملوك المغرب) : ٢٤٢
١٠٣ ، ١٠٦ ، ١١٣ ، ١٣١ ،	السفارينى الحنبلى : ٧٤
١٣٥ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٩٨ ،	سفيان بن سعيد الثورى : ١٠٣ . . .

الشمّاخ الشاعر : ٣٦	٢٨٥ ، ٢٨٣ ، ٢٨٢ ، ٢٤٥
ابن شنبوذ : ٨ ، ٦٤ ، ٦٥	٣٥٧ ، ٣٤٧ ، ٢٩٦
ابن شاهين : ١٣٥	ابن سيرين (محمد) : ٢٨٩
الشهرستاني : ١٢٧ ، ١٦٦ ، ١٩٩ ،	ابن سينا : ١٦١ ، ٢٠٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ،
٢٨٨ ، ٣٣٥ ، ٣٧٣	٢٨٠ ، ٢٧٨ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦
شبابريلي : ٢٤٢	٢٨٤
ابن أبي شيبة (محمد بن عثمان) : ٦٢ ،	(ش)
١٦٨	

(ص)

صالح عليه الصلاة والسلام : ٢٦٣ . .	الساذليّ (أبو الحسن) : ٢٦١ . . .
صالح القزويني الشاعر الشيعي : ٢٩٩	الشافعيّ (الإمام) : ٢٥ ، ٣٦ ، ٦٠ ،
ابن صالح (كاتب الليث بن سعد) ٩٨	٢٥٦ ، ١٩٥ ، ١٢٥ ، ٩٠ . . .
صبيغ بن المنذر : ٧٣	أبو شامة : ٦٠
ابن صبيغ (عبد الله) : ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٩	شاهرخ التيموريّ : ٢٥١
صلاح الدين : ٥٩	ابن الشحنة : ٥١
(ض)	شراج عليّ (من مجدديّ الهند) : ٣٤٤
	شريح (القاضي) : ٣٤
	شربينر : ٢٩٥ ، ٢٤٥

الضحّاك بن مزاحم : ٣٧ ، ٣٨ ، ٧٧ ،	الشعرانيّ (عبد الوهاب) : ٥٧ ، ١٣٦ ،
١١٠ ، ١٣٤	٢٠٦ ، ٢٢٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ . . .
ضرار بن عمرو : ٦١	٢٨٠ ، ٢٦١
صمضم بن قتادة الأعرابي : ٣٢٢ . . .	شعيب عليه الصلاة والسلام (يثرو) :
	٩٢ ، ٩٣ ، ١١٣ ، ٢٥٢

(ط)

طاخية (نملة سليمان) : ٣١٧	أبو شعبيون : ٣٠١
طاوس بن كيسان : ١٨٠	شفليّ : ٧ ، ٣١ ، ٦٠ ، ٢٩٦
	شقيق بن سلمة (أبو وائل) : ٥٣ ، ٧٤

عاصم القارىء : ٤١	أبو طالب : ٢٩٩
أبو عاصم النبيل : ١٠	الطبري : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٣ ،
أبو العالية : ١١٧	٣٤ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ،
عامر الشعبي : ٣٩ ، ١٠١	٤٣ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٢ ،
عامر بن عبد الله بن عبد القيس : ٨٧ .	٦٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ ،
ابن عامر : ٩ ، ١٤ ، ٦٧ ، ٦٨ . . .	٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ،
العاملي (بهاء الدين) : ١٨٩ ، ١٣٠ ، ٣٠١	٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ٩٩ ،
عباس أفندي ابن بهاء الله : ٢٥١	١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ،
العباس بن عبد المطلب : ٨٤ ، ١٠١ ،	١١٠ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٥ ،
٣٤٢ ، ٢٩٩	١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
أبو العباس (أحمد بن عمر المرسى) :	١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ،
٢٦١ ، ٢٣٥	١٤١ ، ١٧٤ ، ١٧٨ ، ١٨١ ،
ابن عباس (عبد الله) : ١١ ، ١٨ ،	١٩٧ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ،
٢٣ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٤٧ ، ٥٦ ،	٢٩١ ، ٢٩٢
٧٨ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ،	الطبراني : ٥٨ ، ٩٠ ، ٣٠٠
٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ،	طلحة بن عبيد الله : ٣٠٠ ، ٣١٣ ، ٣٢٣
٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ،	طنطاوي جوهري : ٣٨٣
٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ،	الطوسي (أبو جعفر) : ٣٠٤
١١٠ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١١٧ ،	طيفور صاحب تاريخ بغداد : ٩٢
١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٨٦ ،	(ع)
١٩٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٦ ،	عائشة رضي الله عنها : ٢٤ ، ٢٥ ، ٤١ ،
٢٨٧ ، ٢٩٢ ، ٣١٢ ، ٣١٧ ،	٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٦٨ ،
٣٢٤	٨٣ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ٣١٣
عبد الباقي بن قانع : ٣١٩	ابن عابدين : ٣٥٦

٢٧٩، ٢٢٠، ٨٥، ٧٨، ٧٤	ابن عبد البر : ١٠٦، ٧٦، ٥٧ . . .
٢٩٥	عبد الجبار (القاضي) : ١١، ١٨٩
عبد الملك بن مروان : ٥٢	عبد الحق بن عطية المفسر : ١١٢ . . .
أبو العبر : ٦٣	عبد الحميد (السلطان) : ٣٥١
ابن أبي عتبة : ٦٦	عبد الرحمن جامي : ٢٠٧
أبو عبيد : ٥٤	عبد الرحمن بن حستان : ٦
عبيد بن عمير : ٦٦	عبد الرحمن بن ساعدة : ٣٢٠
أبو عبيدة بن الجراح : ١٩٧	أبو عبد السلام القزويني : ١٣٥
عبيدة بن قيس السكوني : ٧٤	عبد العال الأنصاري : ١٣٧
أبو عبيدة معمر بن المثنى : ٩٠، ١٤٤	عبد الغني الجماعلي : ١٨
عبيد الله بن الحسن الأنباري : ١٩٩،	عبد الغني بن سعيد الأزدي : ٣٢٠،
٢٠٠	٣٢٢
عبيد الله بن قيس الرقيات : ٨٤	عبد الغني النابلسي : ٢٩، ٢٨٢، ٢٨٣،
عبيد الله بن محمد بن جرو : ١٣٥	عبد القادر الجيلاني : ١٠٠
أبو عتاب : ١١٢	عبد الله بن أبي سرح : ٥١، ٣١٥
عثمان بن عفان : ٥، ٦، ١٦، ١٧،	عبد الله بن سلام : ٨٦، ٨٧، ٨٨،
١٩، ٢٠، ٤٨، ٥٠، ٥١،	٩٢، ٣١٥
٢٩٣، ٢٩١، ٦٨، ٥٦، ٥٥	عبد الله بن عمرو بن العاص : ٧٧، ١٨١،
٢٩٨، ٢٩٧، ٢٩٥، ٢٩٤	عبد الله بن المبارك : ٥٠
٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٢٤	عبد الله بن مسعود : ٦، ١٦، ١٧،
٣٣٢	١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢،
عثمان بن مظعون : ١٨٢	٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩،
ابن عربي : ٢٩، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٣٤،	٣٣، ٣٥، ٤٥، ٤٦، ٤٩،
	٥٠، ٥١، ٥٦، ٦١، ٦٥،

ابن عطية المفسر: ٢٨٢، ٢٩١ . . .	٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،
عقبة بن عامر الجهني: ٢٩٧	٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،
ابن عقيل الحنبلي: ١٦٩	٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ،
عكرمة مولى ابن عباس: ٩٤، ٩٥،	٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ،
٩٦، ٩٧، ١٠١، ١٢٨، ١٣٤،	٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ،
أبو العلاء المري: ٧٠، ٧١، ٩٩،	٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،
١٨٩، ١٨٨، ١٤٢	٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ،
الصلاف: ١٥٩	٢٧١ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ،
علم الدين البرزالي: ١٢٣	٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ،
أبو علي الجبائي: ١٣٧، ١٤١، ١٥٣،	٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٣٠٢ ، ٣٨٠ ،
١٥٩	عروة بن الزبير: ٤٦
على الخواص: ٢٨٠	ابن عزاي اليهودي: ٨٤
على بن أبي طالب: ٣٥، ٥٢، ٥٨،	عزير: ١١٣
٧٣، ٨٤، ٩٧، ١٦٠، ٢١٣،	ابن عساكر: ٦٠
٢٣٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،	العسكري الشاعر التركي: ٢٢٢، ٢٥٠،
٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ،	٢٨٤
٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،	العسكري صاحب التصحيف: ٨٥
٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ،	عصام بن رواد: ١٠٣
٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ،	عضد الدولة: ٣٦
٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٧ ،	عطاء: ٩٧
٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧ ،	ابن عطاء الله السكندري: ٢٣٥ ،
٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ،	٢٦١ ، ٢٨٤
٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٢ ، ٣٧٥	المطار التركي: ٨٤
علي بن أبي طلحة الهاشمي: ٩٨ . . .	عطية العوفي: ١٢٩، ١٩٧، ٢٧٩

(غ)

الغزالي : ١٨ ، ٤٥ ، ٦٠ ، ٧٣ ، ٧٩ ،
 ٩١ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٣٠ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٦ ، ١٥٦ ،
 ١٥٨ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ٢٠٦ ،
 ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ،
 ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ،
 ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ،
 ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ،
 ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٨٥ ، ٣٢٧ ،
 ٣٣٥ ، ٣٤٥ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ،
 ٣٦٧ ، ٣٨٠ ،

(ف)

فاطمة (بنت الرسول) : ٥١ ، ٢١٣ ،
 ٣٠١ ، ٣١٤ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ،
 ٣٢٨
 فان فلوتن : ٢٩٠ ، ٣٣٥
 فخر الدين الرازي : ٢٢ ، ٦٨ ، ١٤٥ ،
 ١٩٦ ، ٢٢٦ ، ٢٩٥ ، ٣٠٢ ،
 ٣٣٢
 أبو الفرج الأصبهاني : ١٠٧
 الفردوسي : ١٢٧

علي بن عبد الله بن عباس : ٩٥
 علي القاري : ١٦١ ، ٢٤٦
 علي مبارك : ٢٥٧
 علي محمد (الباب) : ٦٩
 علي بن منصور : ٧٠
 علي بن هبة الله الجيزي القاري : ٦٣
 عمارة الميني : ٣٢٧
 عمر بن الخطاب : ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٧ ،
 ٤٩ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٤ ،
 ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٣٨ ، ١٧٧ ،
 ١٩٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ،
 ٣١٣ ، ٣٢٣ ، ٣٣٢
 عمر الخيام : ٧٠ ، ١٥٦ ، ٢٢٢
 عمر بن أبي ربيعة : ٩٠
 عمر بن عبد العزيز : ١٠٠ ، ٢٩١ ،
 ٣٢٩
 عمرو بن السراج : ٢٤٢
 عمرو بن العاص : ٨٨ ، ٣١٣
 عمرو بن عبيد : ١٦٦ ، ١٨٣
 أبو عمرو بن العلاء : ٩ ، ٣٨ ، ٤١ ،
 ٤٣ ، ٧٢
 ابن عناية : ٢٩٨
 عياض (القاضي) : ٥٤ ، ٢٣٨
 عيسى بن مريم : ٣٦ ، ١١٢ ، ١٧٦ ،
 ٢٣٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٣٧٣

٣١٣، ٣٠٠، ٢٠٠	القراء: ٦٥
قریش بن أنس: ١٨٣	فرفوريوس: ٢٢٥، ١٦١
القزوينی: ١٩١، ١٦٧، ١٣٢	فرنك: ٣٨٢
القسطلانی: ٦٠، ٥٣، ٤٥، ١٨	فريدلند: ٢٩٣
٨٥، ٨٤، ٧٦، ٦٩، ٦٢	فريزر: ٢٥٤
١٦٣، ١٦٢، ١٢٨، ٢٦، ٨٨	أبو الفضائل الرازی: ٢٠٠
١٦٨، ١٦٩، ١٧٩، ١٩٥	فلرز: ٢٩٨، ٢٩٤، ١٤١، ٣٦، ٣٢
٢٥٤، ٢٧١، ٢٨٧، ٣١٦	فلوجل: ٥٥
٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢١	فيثا غورس: ٣٧٦
٣٢٢، ٣٥٧، ٣٧٣	الفيروزابادی (مجد الدين): ٢٧١
القشيري: ٢٧٨	الفيض الكاشاني: ٣٠٢
قطب الدين الخنفي: ١٤٢، ٢٩١	فيلون: ٥٤، ٢٠٤، ٢٣٣، ٢٣٦
٣٠٦	٢٧١، ٢٥٩
القمي (علي بن ابراهيم المفسر الشيعي):	(ق)
٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨	قاييل: ٢١٥
٣٠٩، ٣١١، ٣١٣، ٣٢٣	أبو القاسم بن قسي الصوفي: ٢٥٣
٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠	٢٥٤
٣٣١، ٣٢٤، ٣٣٥، ٣٣٦	القاسم بن محمد بن أبي بكر: ٧٣
ابن قيم الجوزية: ٨٤، ٩٤، ٩٦	قاضيخان: ١٦١
١٠٠، ١٢٦، ١٤٦، ١٧٠	القالي: ٢٦، ١٣٩
١٩٥، ٣٦٥، ٣٦٦	قتادة البصري: ١٠، ١١، ٥٦، ٧٦
(ك)	٢٠، ٢٩٢
كاراباتشك: ٦٧	ابن قتيبة: ١٦، ٧١، ١٣١، ١٣٢
كارادی فو، ٢٢٦	١٣٩، ١٥٨، ١٥٩، ١٨٤

(ل)	كارل هيريش بكر : ١٢٤، ٩٩،
لاروس : ٣٨٢	١٧١ ، ١٧٣ ، ٢٠١ ، ٣٣٧ ،
لامنس : ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٢٩٦ ،	٣٤٤
لاندسدل : ٢٩٨	كازانوف : ٢٩٨ ، ٥١
لاوترباخ : ٣٢	كاظم الدجيلي : ٢٩٩
لبن : ٩٢	ابن كثير : ٩ ، ٣٨ ، ٤١
لييد بن الأعصم : ١٦٣	كثير عزة : ٨٦ ، ٩٥
لقمان : ٣١٢	كرامت على (السيد) : ٣٧٦
أبولهب : ٣١٤	السكركاني (من اليهود) : ٢٥٩
لوت (أوتو) : ٨٧ ، ١٠٨ ، ١٤١ ،	كرن : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥
٣١٣	كرؤس : ٩٢
لوزن : ٦٥	كرول : ٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢٧٨
لوط : ٣١٦	كريستم : ١٧٣
لوكرينيوس : ١٦٩	كريم : ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٥٩ ، ٣٢٧
ليا (زوجة يعقوب) : ٢٥٥	الكسائي : ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ٤٤ ، ٥٠
لينتز : ٣٧٦	كعب الأخبار : ٧٣ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
ليون : ٣٨٢	١٠١ ، ١١١ ، ١٢٨ ، ١٨١ ،
الليث بن سعد : ٩٨	١٩٢
ليدزيارسكي : ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ١٠١ ،	الكلبي : ١٠٩ ، ١٣٤
١١١	كلير تسال : ٢٩٥
ليسنسكي : ١٩١	الكندی (صاحب ولاية مصر) : ٢٩٧
لين : ٢٩٩	كولر : ٢٥٩
ليوبولد لويف : ١٠٦	الكولينى : ٣١٣
	كيتاني : ١٨ ، ٨٩

	(م)
١٢٨ ، ١٤٣ ، ١٦٣ ، ١٨٨ ،	ماء العينين : ١٣٦
١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٩ ،	ماروت : ٣٥٩
٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ،	المازرى : ١٧٩
٢٥٦ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨١ ،	ماسترمان : ٣٨٤
٢٨٥ ، ٢٩٣ ، ٣٠٦ ، ٣١٠ ،	ماسينيون : ٢٤٥
٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ،	ماكس نوردو : ٣٨٢
٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ،	مالك بن أنس : ١٣١
٣٣٣ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٦٩ ،	الماوردى : ١٦٦
٣٧٠ ، ٣٧٥ ، ٢٨٥ ، ٣٩٢ ،	مايسنر : ٢٩٩
محمد الثانى (السلطان) : ٣٦١ . . .	الميرد : ١٦٠ ، ١٣١ ، ٩٠ ، ٦٧ ، ٦٦ ،
محمد بن إسحاق : ٧٦ ، ١١١ ، ١١٢ ،	١٧٨
محمد توفيق البكرى : ٣٨٢ ، ٣٩٠ . .	المتوكل : ٣٢٧
محمد توفيق صدق (الدكتور) : ٣٧٧	مجاهد : ٨٨ ، ٨٤ ، ٥٦ ، ٢٨ ، ١٨ ،
محمد بن حبر البجفتى : ٣٠٤ . . .	٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١١٠ ،
محمد بن خلف العقلاى : ١٠٣ . . .	١١٥ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،
محمد راضى الكبير : ٣٦٣	١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٧٩ ، ١٨١ ،
محمد رشيد رضا : ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ،	١٩٧ ، ٣١٢
٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٧٠	ابن مجاهد : ٥٨
محمد بن سليط الشاعر : ٣٢٧	الحب الطبرى : ٣٣٢ ، ٣٢٥ ، ٢٠ ،
محمد عبده : ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ،	محمد صلى الله عليه وسلم : ١١ ، ١٢ ،
٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٦١ ،	١٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ،
٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ،	٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٥٣ ،
٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ،	٥٨ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٩٩ ، ١٢٧ ،
٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ،	

الرزباني : ١٣٩	٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ،
مريم : ٧٨ ، ٣٨	٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ،
للسعودي : ١٦٥ ، ١٩٩ ، ٢٩٩ . . .	٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ،
مسلم (صاحب الصحيح) : ١٢٨ ، ٥٦ ،	محمد عبد الغني (الدكتور) : ٣٨٩ . .
٢٢٦ ، ٢٣٨ ، ٣٤٤	محمد علي (والي مصر) : ٣٦٣ . . .
أبو مسلم الخراساني : ٧٦	محمد بن أبي القاسم الزينبي : ١٤٦ . .
أبو مسلم محمد بن بحر : ١٣٥	محمد بن هانيء (الأندلسي) : ٣٢٧ . .
مسلم بن يسار : ٤٢	محمد بن يوسف بن يعقوب الشافعي : ٩٦
المسيب (أبو سعيد) : ٣٨ ، ٣٩ . . .	محمود سالم : ٣٧٦
مصعب بن سعد : ٢٨٧	محمود بن سبكتكين : ١٢٧
المطوعي : ١٤	محمود فتحي : ٣٦٦
معاذ بن جبل : ١٨	ابن محيصة : ٩ ، ٤١
الحافى بن زكريا : ٦٤	المرتضى (علم الهدى الشريف) : ١٣٧ ،
معاوية (الخليفة) : ١٩٠ ، ٢٨٨ ،	١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٧ ،
٢٩١ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣١٣ ،	١٥٢ ، ١٥٦ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ،
٣٢٣	١٩٤
أبو معبد (نافذ) : ٩٥	مرجليوث : ٢٠ ، ٣٧ ، ٥٠ ، ٦٤ ،
المعتزم (الخليفة) : ١٩٩	٦٥ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ،
مقاتل بن حبان المفسر : ٧٥	١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٥ ،
مقاتل بن سليمان : ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ،	١١٦ ، ١٢٤
١٠٩ ، ١٣٤	مردار : ١٤٣
المقدمي : ٥٧ ، ٨٦ ، ١٠٥ ، ١٢٤ ،	مرزا جاني : ٣٣٦
١٥٦ ، ٢٩٩	مرزا أبو الفضل : ٣٤٦
المقري : ٤٦ ، ٦٠ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ،	مرزا كاظم بك : ٢٩٤

موتنيه : ١٣٦	٢٤٤ ، ١٦١
(ن)	ابن مقلة : ٦٥
ناصر الدين خسرو : ٢٠٣	مكدونالد : ٢٠٤ ، ٣٨٢
الناصر للحق (من الزيدية) : ١٥	مكي بن أبي طالب : ٥٩
نافع (القارى) : ٩ ، ١٤ ، ٥٧	ابن ملجم : ٢٨٨
نافع بن الأزرق : ٩٠	أبو منصور الماتريدى : ١٣٧
النجاشى : ٣١٥	ابن المتير : ٦٧ ، ٦٨ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٥٠
ابن أبي نجيح : ١٢٩	١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٩٣
النسفى (صاحب العقائد) : ٢٨٣	٣٧٣
نظام الدين النيسابورى : ٦٨ ، ٢٦٠	المنينى : ٣٠١
٢٦١	المهاصر (الشاعر) : ٢٤٨
نظامى عروضى : ١٢٧	المهيدى (الخليفة) : ٣٢٧
النظام المعتزلى : ١٦ ، ١٣٠ ، ١٣٤	المهيدى (المنتظر) : ٢٥١ ، ٢٨٦
١٤٣ ، ١٥٩ ، ١٦٦ ، ١٨٢	٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٣٤ ، ٣٥٦
نفل : ٣٢٣ ، ٣٢٤	موسى عليه السلام : ٨ ، ١٠ ، ٣٧
نهار العبدى : ٩٩	٩٢ ، ٩٣ ، ٩٩ ، ١١٣ ، ١٢٨
نوح عليه السلام : ٧٦ ، ٢٦٤ ، ٢٩٩	١٥٨ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢١٨
نور الدين (زكى) : ٥٩	٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٤٣ ، ٢٥١
نولدكه (تيودور) : ٧ ، ٩ ، ١٣ ، ١٦	٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨
١٨ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٤٧	٢٦٢ ، ٢٧٢ ، ٣١٢ ، ٣١٣
٤٨ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦	٣٧٤ ، ٣٨٦
٨٩ ، ١٠٨ ، ١٣٦ ، ٢٩٤	أبو موسى الأشعرى : ٧٤
٢٩٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٣٦	موسى بن ميمون : ١٣٩
٣٣٧	

هشام بن عبد الملك (الخليفة) ٩٥	التنورى : ١٢٨ ، ٨٦ ، ٧٦ ، ٦٠ . . .
هشام بن عبيد الله الرازى : ٥٧ . . .	التويرى (شمس الدين) : ٦٤ . . .
ابن هشام : ٢٠	نيقوماخوس : ٢٢٧
أبو هلال العسكري : ١٤٤	نيكلسن : ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٩ .
هوارت : ٧٧	٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٧١ .
هوتسا : ٢٠ ، ٥٥ ، ٣٠٧ ، ٣٢٦	٢٧٢ ، ٢٨٤ ، ٢٩٨ ، ٣٧٣
هود عليه السلام : ٢٣ ، ٧٦ ، ٢٠٦ ،	نيكولاوس : ٢٤٤
٢٤٢	(ه)
هورتن : ٣٤٩ ، ٣٥٢	
(و)	المهادى (الخليفة) : ٩٦
الواحدى : ٨٢ ، ٢٨٢ ، ٢٩٥ ، ٣٣٢	هارتمان (مارتن) : ٣٠ ، ٢٣٩ . . .
الواقدى : ١٠٩	هاروت : ٣٥٩
قايس : ٢٣٨	هارون عليه السلام : ٣٧٤
قاينريش : ٢٣٠	هارون الأعور : ٥٥
قتر : ٢٠٥	هاس : ٢٨٤
قستنفلا : ٢٠ ، ٦٤ ، ١٣٢	أبو هاشم الجبائى : ١٤١ ، ١٥٩ . . .
وكيع بن الجراح : ١٤٠	المجويرى : ٢٣٤ ، ٢٧٢ ، ٣٧٣ .
قلهوزن : ١٦ ، ١٧ ، ١٩٧ ، ٣٣٣	هرقل : ٣٠٠
الوليد بن عقبة : ٢٠	اهرمان انيه : ٢٠٣
فندلند : ٢٣٢	هرمس : ٢٠٥ ، ٢١١
قسنك : ٩٦	هرانك : ١٩٤ ، ٢٠٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٧ .
وهب بن منبه : ١١١ ، ١١٢	٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٥٥
ويقل : ٣٥٥	أبو هريرة : ٨٨ ، ١٠١ ، ١٦٨ ، ٢٣٧
	هشام بن الحكم : ١٣٠

اليزيدى (القارى) : ٤١ ، ٩ : . . .	(ى)
يعقوب عليه السلام : ١٠٠ ، ٩٢ ، ٤٣ :	يأجوج : ٢١٦
يعقوب (القارى) : ٢٥٥ ، ١٤ ، ٩ :	اليافى (صاحب روض الرياحين) :
يعقوب (جورج) : ٢٥٠ ، ٢٢٢ ، ١٠١
. ٢٨٤ ، ٢٧٦	ياقوت الحموى : ٦٤ ، ٦٣ ، ٥٨ ، ٣٦ ،
يعقوب بن سليمان القسوى : ٢٨٧ . .	٦٥ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٨٥ ،
يعقوب بن عبد الرحمن الزهرى : ١٠٤	٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
اليقوبى : ٢٠ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢٩٥ ،	١١٠ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٤ ،
. ٢٩٨ ، ٢٩٧	١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٥٣ ،
. ٢٩٨ : ابن يعيش	١٦١ ، ١٩٠ ، ٢٩٩ ، ٣٢٠
. ٩٩ : يوحنا الدمشقى	يان : ٢٩٩
يوسف عليه السلام : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ،	يحيى بن زكريا عليهما السلام : ٧٨
٤٤ ، ١٠٠ ، ١١٣ ، ٢١٥ ،	يحيى بن عدى : ١٠٨
. ٣١٦ ، ٢٥٥	يحيى بن معين : ٥٦
. . ٢١٦ ، ٤٩ : يونس عليه السلام	أبو يزيد البسطامى : ٢٤٨

الإشراف اللغوي : حسام عبد العزيز

الإشراف الفني : حسن كامل

التصميم الأساسي للغلاف : أسامة العبد

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوع

